

FER0105495 PA-I-245¹

JOSIAH ROYCE

IL MONDO E L'INDIVIDUO

PARTE PRIMA

LE QUATTRO CONCEZIONI STORICHE DELL'ESSERE

VOL. I

Realismo, Misticismo e Razionalismo critico

TRADUZIONE DALL'INGLESE E PREFAZIONE

DI

GIUSEPPE RENSI



BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI

TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI

1913

905 87. / 245- 4.

PROPRIETÀ LETTERARIA

47588 1 / 245- 1

PREFAZIONE DEL TRADUTTORE

Proseguo, con la pubblicazione di questo volume (che è il primo dell'opera principale di Josiah Royce) il compito cui attendo già da alcuni anni, di dare in italiano i libri più importanti d'uno dei filosofi maggiormente rappresentativi dell'idealismo « costruttivo » anglo-americano.

L'interesse che il pensiero del Royce circoli nella cultura filosofica italiana più attivamente di quanto potrebbe rimanendo i suoi scritti nella lingua originale, sta, a mio avviso, soprattutto in ciò: che esso costituisce un correttivo e un'integrazione dell'indirizzo che ha assunto l'idealismo tra noi, per opera di coloro che tanto contribuirono ad eccitare e rialzare in generale la cultura filosofica nostra, e ridar vita in particolare all'idealismo stesso (e ai quali tutti noi che ci occupiamo di filosofia tanto dobbiamo), cioè il Croce e il Gentile.

L'idealismo di costoro, infatti, si può determinare dicendo che esso si risolve interamente in umanesimo. Il pensiero, suprema e sola realtà, a cui ogni altra realtà si riduce, è, in tale idealismo, puramente e semplicemente il nostro pensiero. Se non è, propriamente, un pensiero creato da noi, è per lo meno il pensiero immanente in noi; e un pensiero che in tale sua immanenza in noi, è esaurito e completo, e che, così immanente, costituisce tutto il pensiero e quindi tutta la realtà.

Non è qui il luogo per toccare delle difficoltà che solleva l'idealismo in tal guisa concepito: nè, del resto, noi siamo così dogmatici da ritenere che una dottrina filosofica sia infirmata dalle difficoltà ad essa inerenti, nè da escludere che ogni diversa concezione (come sperimenta chiunque mediti e indagli con passione e schiettezza questi problemi) incontri del pari altre, forse ugualmente forti, difficoltà. Quello che ci pare sia lecito senz'altro affermare si è che (sebbene l'asserzione possa apparire singolare) tra un idealismo così concepito e il positivismo la differenza è di gran lunga minore di quanto i rispettivi atteggiamenti di ostilità possano far a tutta prima ritenere.

E, per vero, dire, come tale idealismo, che la realtà è unicamente il nostro pensiero, e dire, come il positivismo, che la realtà è la scienza che il nostro pensiero foggia e costruisce, quella scienza la quale è appunto nient'altro che il nostro stesso pensiero nel suo concreto sviluppo, è, sostanzialmente, la stessa cosa. Diversissime potranno essere, e sono, nei due campi,

le formule, i processi, gli atteggiamenti mentali. Ma la risposta conclusiva e finale che la coscienza, quando è commossa dai più profondi e vitali interessi umani, — quando, per usare l'espressione del Pascal, *cherche en gémissant* ⁽¹⁾ — attende dalla filosofia, proviene ad essa, al di sotto del linguaggio diverso, fondamentalmente la stessa tanto da parte di questo idealismo quanto da parte del positivismo. Da entrambi la risposta giunge nel senso che il nostro pensiero — considerato dal primo piuttosto nella sua attività originaria, considerato dal secondo piuttosto nelle sue costruzioni e nei suoi prodotti, cioè come complesso dei risultati scientifici — è la realtà sopra la quale e fuor della quale non ve n'è altra, il quia a cui bisogna stare contenti. Sia considerato piuttosto come attività pensante, sia considerato piuttosto come ciò che è pensato, è, nell'uno e nell'altro caso, il pensiero umano ciò in cui si assomma e termina l'universo.

Sostanzialmente, adunque, e non per quanto riguarda l'impalcatura della dottrina, ma per quanto riguarda ciò che la coscienza umana ha presente come l'interesse ultimo e più profondo che la muove alla ricerca filosofica, noi, con l'idealismo di cui parliamo, non siamo ancora usciti dallo spirito del positivismo. Ed è perciò che un recente storico della filosofia contemporanea (aderente a tale idealismo) conclude che questo procede « verso una dottrina dell'assoluta immanenza, che, come

(1) « Je ne puis approuver que ceux qui cherchent en gémissant » (*Pensées*, VI, 421, ed. Brunschvicg, Paris, 1904).

assoluto idealismo, sarebbe anche in pari tempo il vero ed assoluto positivismo » (1).

Ma se con tale osservazione, lo scrittore in parola è nel vero, non lo è altrettanto quando egli rappresenta questa dottrina dell'assoluta immanenza, questo assoluto umanismo, come lo stadio più progredito, anzi definitivo, della filosofia, e per di più come la mèta verso cui convergerebbe il pensiero filosofico di tutto il mondo. In fondo, questa immanenza, questo umanismo, è (a parte anche qui le formule e i dettagli) la concezione cui aveva già messo capo l'antica sinistra hegeliana. E quando si pensa che questa costituì il momento intermedio tra l'idealismo classico della fase Kant-Hegel da un lato, e il materialismo e il positivismo dall'altro, si sarebbe portati a concludere che il nuovo idealismo immanentistico, anzichè essere la fase ultima e più alta dell'idealismo, altro non sia che, per un ritmo inverso, il semplice sentiero di passaggio della speculazione che ritorna dal positivismo alla vetta più elevata dell'idealismo.

Tale — cioè semplice stadio intermedio del ritorno dal positivismo al vero e proprio idealismo, e preparazione all'avvento di quest'ultimo — noi crediamo che

(1) DE RUGGIERO, *La filosofia contemporanea* (Bari, Laterza, 1912, p. 437. — E v. anche p. 443: « Il naturalismo e il positivismo... sono gli esponenti di quella stessa esigenza nuova, che aveva posto l'hegelismo: la negazione del trascendente, l'immanentismo assoluto ». Se tale, adunque, fosse veramente l'esigenza dell'hegelismo, noi saremmo con esso (come siamo veramente con l'interpretazione di esso in questo senso) ancora nel naturalismo e nel positivismo.

sia in realtà l'idealismo immanentistico e umanistico del Croce e del Gentile; nè ciò è sminuire la grande importanza che esso avrà avuto come risvegliatore della cultura filosofica e come propulsore del pensiero verso un più deciso e (a nostro avviso) più coerente e adeguato idealismo — quello, cioè, caratterizzato, non più dalla semplice immanenza, non più (in fondo) dal concepire l'uomo come ciò in cui si raccoglie e termina la suprema realtà, ma caratterizzato dal congiungersi della trascendenza con l'immanenza, ossia dall'assunzione d'un aspetto e di un significato propriamente religioso⁽¹⁾.

Non all'immanentismo, ma ad un idealismo come quello cui abbiamo accennato, converge, secondo il nostro parere, il pensiero filosofico mondiale, e specialmente quello anglo-americano. Ed è appunto perciò che i libri del Royce — uno dei maggiori rappresentanti di questa tendenza — acquistano particolare importanza per la filosofia italiana, come completamento cioè di quell'indirizzo semplicemente immanentistico nei cui confini i più noti elaboratori del neo-idealismo tra noi tennero questo rinchiuso.

Vero è bene che lo storico della filosofia contemporanea, cui abbiamo accennato (peraltro indubbiamente pregevole e valoroso) annovera il Royce nella nuova

(1) Ricordiamo che di questo idealismo «costruttivo» di impronta teistica e di tendenza analoga a quella anglo-americana si ebbero già tra noi ottimi saggi, specialmente nei libri del Del Sarlo (v. soprattutto *Metafisica, Scienza e Moralità*, Roma, 1898).

sinistra hegeliana, vale a dire nella corrente immanentistica, contraria alla interpretazione dell'hegelianismo alla luce del platonismo propria soprattutto del Green e del Mac Taggart. Ma a ciò egli non può riuscire se non rappresentando come momento secondario e quasi appiccicato nella filosofia del pensatore americano, come momento nel quale « la profonda vena speculativa del Royce si disperde » ⁽¹⁾, la sua concezione dell'Io unico, dello Spirito del mondo, essenzialmente sovraperpersonale, che integra le nostre frammentarie coscienze, che scorge la soluzione di tutti i nostri problemi, entro il quale i nostri io finiti sono organizzati ad unità come i pensieri entro una mente. Ora, chiunque abbia letto un solo libro del Royce tocca con mano che non v'è sforzo che basti per far apparire come un ramo secco della speculazione di lui, da potersi recidere conservando a questa la sua integrità e il suo vigore, la concezione cui abbiamo alluso. Concezione che è, invece, il punto centrale e dominante di tutta la sua filosofia, il punto verso cui questa in ogni sua parte mira e tende, quello anzi per giungere al quale ogni altro periodo di essa, compresa quella dottrina delle idee che per lo storico ricordato è invece la parte essenziale del sistema del Royce, non è che un gradino ed un mezzo.

Tutto ciò, che risulta già, specialmente dal secondo volume dello Spirito della Filosofia Moderna, la cui traduzione abbiamo pubblicata in questa medesima

(1) Op. cit., p. 347.

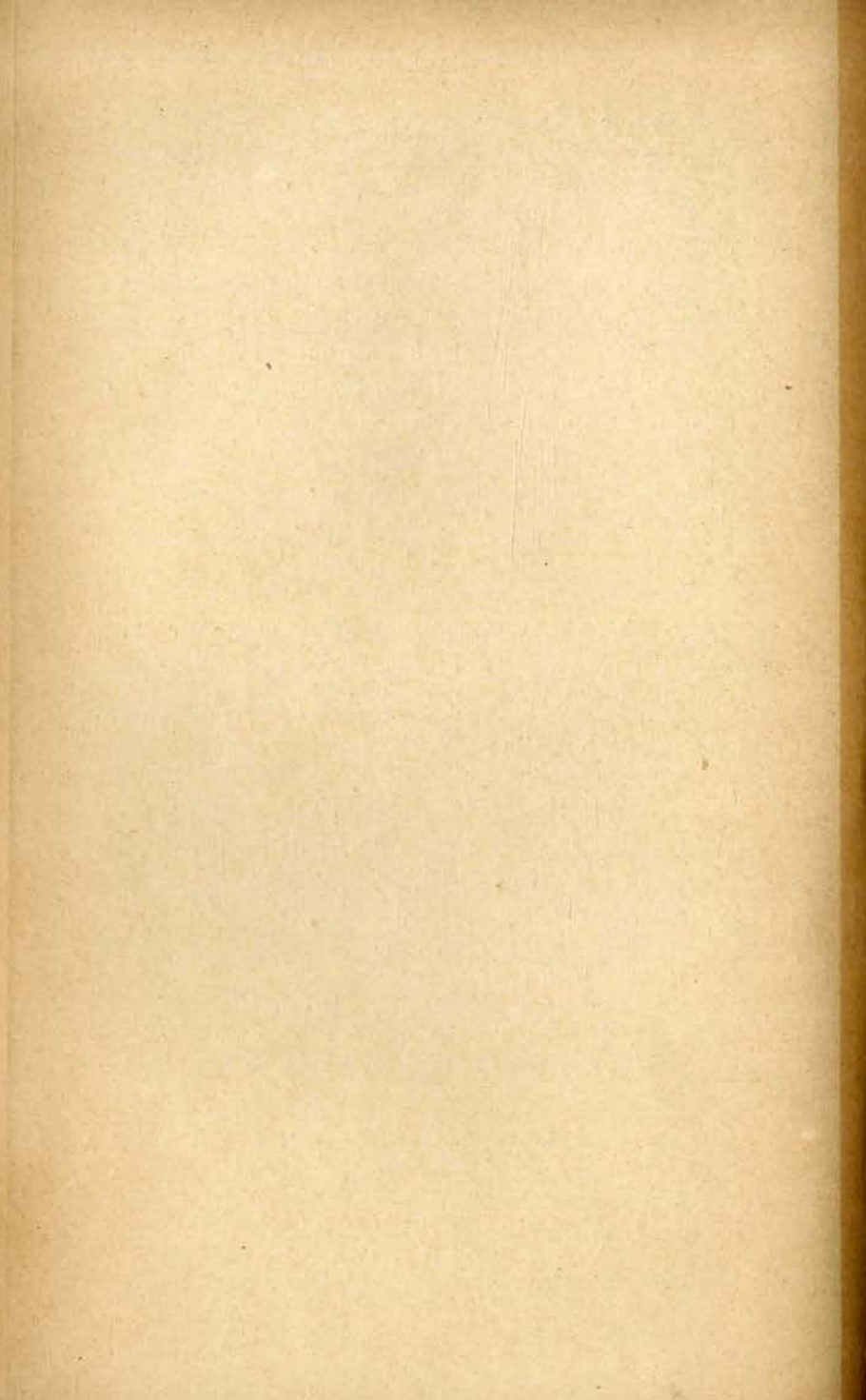
edizione, emerge anche dal volume presente, e più apparirà chiaro dagli altri tre che completeranno la versione dell'opera e che prossimamente seguiranno.

Nel compiere la quale versione, sebbene essa richiegga un lavoro non solo assai lungo, ma anche privo d'ogni soddisfazione di vanità personale, il traduttore è però allietato, oltrechè dal pensiero di fare, per le ragioni dette, opera proficua alla nostra cultura filosofica, anche dal gradimento che proviene dalla lettura attenta (come comporta la necessità di riscrivere ciò che si legge nella propria lingua) d'un'opera di metafisica in cui quelle doti di limpidezza, di precisione, di ripugnanza per ogni espressione indeterminata e nebulosa — doti che non sono sempre proprie dei nostri idealisti, ma che invece posseggono di consueto quelli di lingua inglese — spiccano, non scompagnate anche da una certa profonda e seria eloquenza, in grado davvero eminente.

Ed è appunto sul gradimento da lui stesso risentito in questa lettura, che il traduttore, arguendo che esso sarà pure provato da chiunque legga, si fonda per sperare che questa massima opera del Royce otterrà, anche tra noi, buona accoglienza.

Verona, Dicembre 1912.

GIUSEPPE RENSI.



PREFAZIONE

Le conferenze su cui sono fondati questi volumi furono pronunciate nell'Università di Aberdeen tra l'11 gennaio e il 1° febbraio 1899. Esse compaiono in una forma assai più estesa di quella in cui furono pronunciate; e sono state sottoposte a qualche revisione. In particolare la conferenza prima del vol. II venne molto allungata nella preparazione definitiva per la pubblicazione. Questa diversità tra le conferenze come furono lette e il volume stampato mi sembrarono necessarie allo scopo di completare la mia esposizione dei problemi in discussione e la soluzione che io presento.

Il piano di tutto il corso è spiegato più a lungo nella conferenza d'introduzione. Lord Gifford, nel suo testamento, fa appello ai suoi conferenzieri per una seria trattazione di qualche aspetto dei problemi della Religione Naturale. Questi problemi sono tra i più fondamentali; e in questa prima serie io non potevo che tentare un'investigazione filosofica dei primi principî. La seconda serie, specialmente nelle sue ultime conferenze, conterrà l'applicazione maggiormente particolareggiata di questi primi principî ai problemi che concernono direttamente la religione. Ma il lettore delle presenti conferenze non mancherà di scoprire come io definisco, in termini generali, Dio, il Mondo, l'Individuo finito, e le relazioni

più fondamentali che li collegano. E questi, suppongo, sono i problemi essenziali della filosofia della Religione.

La filosofia qui esposta è il risultato di parecchi anni di riflessione. Circa il più essenziale argomento riguardante le vere relazioni tra le nostre idee finite e la definitiva natura delle cose, non ho mai variato, nello spirito, dall'opinione espressa nel capitolo XI del mio primo libro *L'aspetto religioso della Filosofia* ⁽¹⁾. Quel capitolo era intitolato *La possibilità dell'Errore*, e tendeva a mostrare come le stesse condizioni che rendono possibile l'errore finito circa la verità obbiettiva, possono essere espresse coerentemente soltanto mediante una teoria idealistica dell'Assoluto, teoria di cui colà tracciai il contorno. L'argomento in parola fu dopo d'allora nuovamente esposto e messo in relazione con altri soggetti, senza alterare sostanzialmente il suo carattere, e ciò in parecchie forme ⁽²⁾; una volta nel mio *Spirito della filosofia moderna* (in forma destinata ad un uditorio popolare, ma con un'ampia disamina del fondamento storico di questo argomento); poi, nel libro intitolato *La Concezione di Dio*, dove la mia esposizione dell'argomento si avvantaggia di quella benevola del prof. Howison e della sua acuta critica; e finalmente nello scritto *I presupposti dell'Autocoscienza* pubblicato negli *Studi sul Bene e sul Male*. Nelle conferenze presenti, questo argomento assume una forma interamente

(1) Pubblicato nel 1885 a Boston (Mass), da Houghton, Mifflin e C.

(2) Segnerò qui i titoli dei libri, concernenti problemi filosofici, che ho pubblicato: *Lo spirito della filosofia moderna* (in inglese presso Houghton, Mifflin e C., Boston, 1892; in italiano, trad. di G. Rensi, presso Laterza, Bari, 1909-1910); *La Concezione di Dio* (discussione a cui presero parte con me tre colleghi, i professori Howison, Le Conte e Mezes, concedendo cortesemente a me, per amichevole indulgenza, la più gran parte del tempo e dello spazio; New York, Macmillan e C., 1897); *Studi sul Bene e sul Male* (raccolta di saggi intorno a varie applicazioni della dottrina idealistiche e argomenti relativi; New York, Appleton e C., 1898).

nuova, non perchè io sia affatto disposto ad abbandonare l'attendibilità delle precedenti esposizioni, ma perchè, nella disposizione attuale, tutto il soggetto appare in nuove relazioni con altri problemi filosofici, e il suo significato, mediante queste relazioni, diventa (sperò) più profondo. La nuova esposizione, già indicata nella conferenza d'introduzione, è specialmente sviluppata nella conferenza prima del vol. II, ed è difesa contro le obiezioni nella conferenza seconda dello stesso volume.

Mentre questo punto centrale, che riguarda la definizione della Verità e della nostra relazione con la Verità, non ha essenzialmente mutato di posto nella mia mente, ho continuamente fatto quanto potevo, dacchè ho scritto il mio primo libro, per giungere ad una piena chiarezza circa i rapporti dell'Idealismo coi problemi speciali della vita e del destino umani. Nel mio primo libro la concezione dell'Assoluto veniva definita in guisa da condurmi allora a preferire, del tutto deliberatamente, l'uso della parola Pensiero, come il nome più adatto alla definitiva unità dell'Assoluto. Mentre tale parola veniva colà definita in modo da comprendere nel Pensiero la Volontà e l'Esperienza, a queste ultime parole non veniva dato il sufficiente rilievo, e solo più tardi gli aspetti della Vita assoluta, che esse denotano, hanno preso un posto più alto nelle mie preoccupazioni. Il presente libro è uno sforzo risoluto per condurre ad una sintesi, più pienamente di quanto non abbia precedentemente fatto, le relazioni della Conoscenza e della Volontà nella nostra concezione di Dio. Il centro della presente disamina è, appunto per questa ragione, il significato e il posto vero del concetto di Individualità riguardo al quale questa disamina conduce a maggior compimento alcune considerazioni che si trovano in una forma d'esposizione assai diversa, nel Saggio Complementare pubblicato in fine della Concezione di Dio.

Def. di Verità

A
Pensiero
con. Vol

Quanto alla parola « Pensiero » io ora convengo che il significato comprensivo che diedi ad essa nel mio primo libro non è del tutto conveniente; e in queste conferenze usai la parola « Pensiero » come il nome del processo con cui noi definiamo o descriviamo gli oggetti considerati come *al di fuori* o come *altro* rispetto al processo con cui essi vengono definiti o descritti; mentre, nel mio *Aspetto religioso della filosofia*, la parola, in quanto applicata all'Assoluto, si riferiva non solo ai processi finiti di pensiero, ma anche, ed espressamente, alla comprensiva totalità di Conoscenza, nella quale vengono raggiunti tanto la verità quanto il valore, non come oggetti al di fuori delle idee del Pensiero, ma come adempimento o espressione, valutati e immanenti, di tutti gli scopi del pensiero finito. Quest'uso sembra essere meno efficace per gli scopi dell'esposizione di quello che ho cercato di adottare nel libro presente. Inoltre, io metto ora in maggior rilievo le distinzioni già presupposte colà, senza abbandonare per nulla la mia certezza dell'unità di Dio e del Mondo.

Circa la presente disamina è inutile difendere i suoi metodi presso coloro che per natura o per educazione sono avversi ad ogni investigazione filosofica profonda. Costoro sono oggi avvezzi a dire di esser già pienamente edotti dei limiti del pensiero umano e di restringersi interamente al « regno dell'esperienza ». È inutile dichiarar loro che questo libro è anche un'investigazione che riguarda appunto questo regno dell'esperienza. Perchè, siffatti critici, secondo un sistema non sconosciuto tra quelli che pensano di essere « puri » empiristi, naturalmente sapranno, del tutto *a priori* e in via assoluta, che non v'è niente di assoluto da conoscere. Tuttavia, non per tali critici, che vanno lasciati dove Dio li ha posti, ma per gli investigatori tuttora sinceri, posso aggiungere che, per me le sole verità dimostrabili d'una

filosofia fondamentale si riferiscono alla costituzione del regno effettivo dell'Esperienza, e tanto più si riferiscono soltanto alla costituzione di questo regno in quanto esso non può essere negato senza contraddizione. Ogni qual volta, nel trattare con l'Esperienza, ci sforziamo di scoprire ciò che essa, nel suo insieme, è e significa, filosofiamo. La nostra meta è raggiunta, per quanto riguarda la verità dimostrabile, ogni qual volta abbiamo trovato una serie di proposizioni relative alla costituzione del regno dell'Esperienza, e tali che, non appena ci sforziamo di negarle, le riaffermiamo implicitamente mediante il nostro stesso tentativo di negazione. Dopo che voi avete trovato queste proposizioni, avete naturalmente diritto di usarle, con maggiore o minore efficacia, come base parziale di applicazioni e risultati speciali, che rimarranno veramente, come ogni nostra umana conoscenza di particolari, più o meno ipotetici. Ma le vostre ipotesi circa i problemi particolari devono essere giudicate per se stesse. Il vostro complesso di verità centrale è soggetto soltanto alla prova ora ricordata. E voi chiamate questa verità « assoluta » soltanto perchè comprendete che sopporta questa prova. Se essa la sopporti, è una questione di fatto, e non di autorità d'opinioni. Ed ogni uomo deve, in tale argomento, considerare da sè prima di giudicare circa ciò che gli viene presentato.

Quanto agli aspetti principali del presente studio, essi sono: 1°) La definizione e il raffronto di quelle che ho chiamato le Quattro Concezioni storiche dell'Essere. Credo che questo aspetto delle presenti conferenze, sia, per molti lati, una novità; 2°) La forma data alla critica del Realismo nella terza conferenza di questo volume; 3°) L'uso fatto del paralellismo tra i concetti realistico e mistico dell'Essere nelle conferenze quarta e quinta; 4°) Il trapasso, nella sesta conferenza di

questo volume e nella prima del vol. II dal concetto del reale come ciò che è valido, a quella concreta concezione dell'essere, che, a mio avviso, costituisce l'Idealismo; 5°) L'esposizione del contrasto, nel campo del finito, e dell'unità finale, del significato esterno ed interno delle Idee; 6°) Il concetto di Individualità esposto nella conferenza prima del vol. II e successive, e la conciliazione dell'Uno e dei Molti proposta quivi e nel mio *Saggio complementare*.

Bradley
 Questo *Saggio complementare*, che il mio editore mi ha, con suo sacrificio, concesso di aggiungere al presente libro ⁽¹⁾, contiene la mia difesa contro le obiezioni che l'*Apparenza e Realtà* del Bradley sembra far diventare ostacoli seri alla mia esplicazione delle nostre relazioni concrete con l'Assoluto. La mia difesa è soltanto una meschina espressione di quanto io debbo al libro del Bradley, senza del quale molto di ciò che figura nelle mie conferenze non avrebbe mai potuto, neppure lontanamente, ricevere la forma attuale. In questa difesa, sono stato condotto a discutere il concetto di Infinito quantitativo; e in questa parte della mia investigazione il mio debito è veramente assai grande, ed è parzialmente riconosciuto nelle note al *Saggio complementare*. Tuttavia, devo ora particolarmente ricordare il mio debito speciale (che colà appare forse soltanto in modo assai inadeguato) a Charles Peirce non solo per l'incitamento che ho ricavato dai suoi vari commenti e discussioni, resi pubblici, riferentisi al concetto dell'Infinito, ma altresì, per la guida e le suggestioni fornitemi da alcune sue conferenze non pubblicate, che ebbi la fortuna di udire. Non ho bisogno di dire che, ciò riconoscendo, non intendo farlo apparire responsabile delle mie opinioni particolari. Il mio studio presente sul concetto

(1) Vol. II di questa traduzione.

dell'Infinito può essere giustificato dallo sforzo di connettere un certo numero di tendenze, che si riscontrano nei recenti dibattiti, e che appaiono senza reciproco riferimento, e di prendere in esame l'intera questione alla luce della mia concezione circa ciò che costituisce un Individuo. Il risultato può, spero, servir a giustificare alcune delle basi essenziali della mia tesi circa le relazioni di Dio con l'Uomo.

Deploro che la *Teoria della Realtà* del prof. Ladd sia apparsa troppo tardi perchè io potessi tener conto di questo importante contributo ai problemi del presente libro.

Ladd

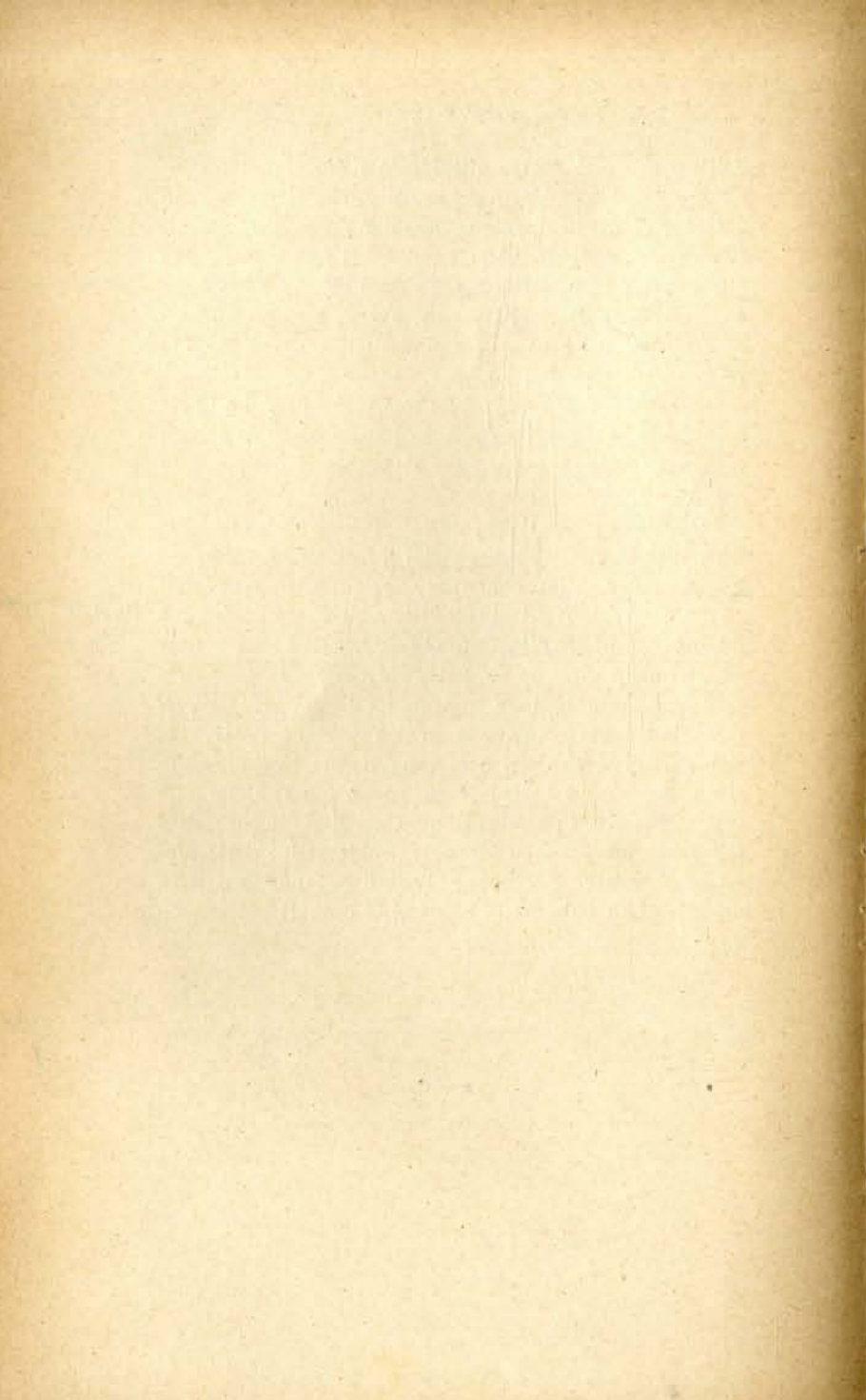
Devo ringraziare il mio collega, prof. Charles R. Lanman, per la sua traduzione dei passi delle *Upanisad* che figurano nella conferenza sul Misticismo. Devo anche ringraziare gli altri miei colleghi, prof. Maxime Bôcher e prof. William F. Osgood, per i loro cortesi suggerimenti circa le osservazioni che riguardano specificatamente argomenti matematici nel *Saggio complementare* e nelle conferenze sulla Validità. Speciali ringraziamenti debbo poi a mia moglie per l'inestimabile aiuto che essa mi diede nella preparazione delle mie conferenze per la pubblicazione. Che, dopo tutto, affatto indipendentemente dal carattere problematico dellè questioni discusse, rimangano visibili nel contesto e in argomenti di fatto errori evidenti, è cosa di cui io solo sono responsabile.

Lanman

Bôcher
osgood

Cambridge, Massachusetts

30 ottobre 1899.



CONFERENZA I

Introduzione. — I Problemi religiosi e la Teoria dell'Essere.

Nella letteratura della Religione naturale sono rappresentate almeno tre concezioni diverse dell'argomento. La prima di queste concezioni riguarda la Religione naturale come ricerca di quella che una notissima frase ha chiamato « la via che conduce a Dio mediante la Natura ». Se noi accettiamo questa concezione, cominciamo col riconoscere tanto l'esistenza del mondo fisico quanto la validità dei metodi e delle concezioni ordinarie delle scienze speciali della natura. Noi cominciamo ad investigare se e quale luce gettino sui problemi della religione le ampie generalizzazioni della scienza, una volta che siano accettate come descrizioni della realtà esterna. Appartiene, ad esempio, a questa specie di investigazione il chiedere: quale appoggio offre lo stato presente della scienza all'argomento tradizionale tratto dal concetto dell'attuazione d'un piano?

La seconda delle tre concezioni considera la Religione non tanto come una dottrina che debba essere provata o confutata mediante lo studio del mondo esterno, quanto come uno stato di coscienza la cui giustificazione sta nel posto che esso occupa tra le varie manifestazioni interne della natura umana. L'uomo (afferma questa concezione) è essenzialmente un essere

Tre concezioni
1° Realismo

2° Misticismo

religioso. Egli ha una religione perchè la sua intima natura lo richiede. Se volete, adunque, giustificare la religione, o soltanto comprenderla, dovete considerarla non come una teoria da dimostrarsi vera o falsa mediante un appello alla realtà esterna, ma piuttosto come una fede da valutarsi mediante il riferimento all'interna coscienza di quelli che hanno bisogno della religione, che la creano, che ne traggono un soddisfacimento. Da questo punto di vista lo studio della Religione naturale non riguarda tanto la prova, quanto la professione di fede, il giudizio sui valori interni, la descrizione dell'esperienza religiosa dell'umanità. Un'interpretazione alquanto estesa di questo punto di vista considera lo studio puramente storico delle varie religioni dell'umanità come un contributo alla nostra comprensione della Religione naturale.

3^a Ma rimane una terza concezione dello studio di questa. Tale concezione identifica la dottrina in discorso con la fondamentale Filosofia della Religione. L'oggetto dell'investigazione nel campo della Religione naturale è, in questo caso, la natura delle cose, considerata alla luce dell'esame critico della nostra ragione. I problemi in questione sono, per questa concezione, quelli della Metafisica di Aristotele, della Dottrina della Scienza di Fichte, della Logica di Hegel: — di tutte quelle costruzioni che, nella storia del pensiero, hanno più direttamente mirato alla contemplazione dell'Essere come Essere. Secondo la prima concezione, lo studioso della Religione Naturale, accettando come valida la conoscenza naturale del suo tempo e senza sforzarsi di scavare sotto i fondamenti di questa conoscenza, cerca di interpretare la natura esterna alla luce degli interessi religiosi. A stregua della seconda concezione, la Religione naturale è considerata semplicemente come la voce della stessa natura umana,

Aristotele
Fichte
Hegel

razionalismo

Confucio

la cui fede dev'essere espressa, dei cui ideali bisogna prender nota, la cui volontà e i cui bisogni devono, soprattutto, essere consultati e raffigurati, giacchè, per questa concezione, la coscienza di quelli che credono nella verità religiosa, costituisce, una volta che sia posta in termini distinti, la propria apologia. Ma, per la terza concezione, l'ufficio dello studioso della Religione naturale è di trattare coi più fondamentali problemi metafisici. Egli è, secondo questa concezione, un critico completo dei fondamenti della nostra fede e dei mezzi che possediamo per conoscere la vera natura della Realtà.

religione

Queste tre concezioni, per quanto differiscano, hanno in comune ciò che le rende sufficientemente suscettibili di essere considerate quali concezioni dello studio della Religione naturale. Perchè, tutte e tre concernono la religione; possono ugualmente essere seguite senza esplicita dipendenza da qualsiasi credo o religione rivelata; e, finalmente, trattano in qualche misura delle relazioni tra l'ordine naturale di verità e il contenuto della dottrina religiosa. Differiscono riguardo al genere di verità naturale che forma il loro punto di partenza o che limita la sfera dell'investigazione che esse si propongono. Nessuno di questi vari indirizzi di investigazione può — io penso — venir ad essere interamente trascurato. Ma il loro ufficio è distinto. Ed io ne faccio qui menzione, allo scopo di affermare il più chiaramente possibile, fin dal principio, che in queste conferenze abbiamo a che fare coi più negletti e difficili tra i metodi per studiare le relazioni della religione coi problemi ultimi della Teoria dell'Essere. Certo, fin dal principio, dovremo, in un certo senso (come deve ogni filosofia) occuparci della natura umana. E nell'ultima metà di questo corso la Filosofia della natura formerà parte della nostra disamina. Ma il

problema centrale della nostra discussione sarà questo: che cosa è la realtà?

I

Nell'esporre così, con le prime parole, il piano di queste conferenze, ho il pieno senso dell'ombra che, a prima vista, questo programma sembra gettare sopra l'insieme dell'opera che imprendiamo. È vero che nel dire che i problemi fondamentali della metafisica religiosa sono relativamente negletti, non disconosco che essi sono tanto antichi quanto celebri, e che qualcuno di noi può pensare che essi sono oramai triti. È certo cosa assai comune chiamarli antiquati. Ma ciò che ho inteso dire con la frase «relativamente negletti», è che, in confronto con le forme più accessibili di trattare la Religione naturale, il modo strettamente metafisico di trattarla implica meno di frequente quella specie di ardente lotta corpo a corpo coi veri risultati che vengono man mano innanzi quando si è interessati con viva aspettazione in uno studio per solo amore di esso. Una cosa è esporre, od anche combattere, la teologia di Hegel o di S. Tommaso, o riferire qualcuna delle varie singolari opinioni dei filosofi alle quali prende spesso piacere anche la mentalità popolare. E un'altra cosa è venire alle prese con questioni che sono, per noi personalmente, questioni vitali. Le più sagge religioni ci hanno sempre detto che noi non possiamo salvarci mediante le devozioni dei nostri simili, ma che dobbiamo lavorare a compiere la nostra salvezza con timore e tremore. Orbene, appunto in tal modo lo studioso teorico di Religione naturale deve imparare che non può comprendere le verità ultime della filosofia semplicemente leggendo il resoconto dei ragionamenti altrui, ma deve elaborare il suo pensiero da sè, certo non senza

la dovuta istruzione, ma però senza dipendere interamente dai suoi libri di testo. E, se ciò è vero, allora si può dire che i risultati finali della filosofia religiosa sono relativamente negletti, fintanto che gli studiosi non affrontano sempre di nuovo i vecchi problemi, e non li rendono fruttuosi mediante il diretto contatto personale con le loro complicazioni. Non è già che occorra una qualunque originalità di opinioni; ma si tratta piuttosto della nostra individuale intimità con quei risultati.

Ed ora, nel riconoscere il fatto della relativa trascuranza della Teoria dell'Essere nei dibattiti circa la Religione naturale, io riconosco anche i motivi che tendono a far apparire a prima vista una tale investigazione poco promettente. Questi motivi possono venir espressi sotto forma di tre obiezioni: la prima è che tali imprese sono pretensiose a cagion della dignità e del mistero dell'argomento; la seconda, che sono sterili, a cagion delle sottili distinzioni e delle aeree astrazioni che tutte queste ricerche implicano; la terza, che sono opposte nel loro spirito a quella specie di studio di cui ai nostri giorni le scienze sperimentali hanno presentato il solo modello conveniente.

Tali obiezioni sono altrettanto inevitabili, quanto, per chi ama la filosofia, innocue. La filosofia presuppone necessariamente una buona dose di coraggio. Ma ciò accade per la vita in generale. È cosa pretensiosa lottare con gli angeli; ma vi sono delle beatitudini che non si possono conquistare in altra maniera. La filosofia è un fatto antico nella storia umana; ma non per ciò lo sforzo per giungere all'individualità nel proprio modo di pensare è meno un degno ideale per ogni mente novella. Quanto alla sterilità della metafisica, avviene sempre, tanto nella Religione quanto nel meditare intorno alla Religione, che, appunto come la lettera uccide e lo spirito vivifica, così sterile è bensì il riferire semplicemente

la tradizione, ma la vita interiore del ripensare per conto proprio il significato che le tradizioni contengono costituisce l'avvento dello Spirito della Verità nei nostri propri spiriti; e l'avvento dello Spirito, in quanto si compia, non appare ad alcuno di noi una cosa sterile. Quanto alle distinzioni sottili e alle astrazioni aeree, nessuna distinzione vi apparisce troppo sottile quando vi accade di fare questa distinzione per vostro conto, e non soltanto di udire che qualcun altro l'ha fatta. E nessuna astrazione vi sembra troppo aerea nel momento in cui vi innalzate sulle vostre ali in quella regione in cui l'astrazione stessa è un elemento della concreta pienezza della vostra vita di pensiero. Ora avviene che è una verità della metafisica (come è un'esperienza della religione) questa, che appunto quando siete più individuali, più soli, quasi a dire, nel vostro personale pensiero circa i problemi ultimi e teologici, siete anche più completamente uniti con quell'universale Spirito della Verità di cui or ora parliamo. È, allora, il vostro processo personale di pensiero che dà interesse all'argomento, e, insieme, assicura le vostre relazioni con la realtà. Per conseguenza, la supposta sterilità della Teoria dell'Essere va attribuita, non già all'universalità, e neppure al carattere fondamentale, dei principi che pensiamo, ma piuttosto alla nostra accidia nel pensare. Come osservava Aristotele, quella Teoria è ciò che ogni uomo soprattutto desidera. Potete, in queste regioni, pensare la verità o meno; ma non potete pensare la verità senza amarla; e la sterilità che spesso si imputa alla metafisica, è semplicemente la sterilità derivante dal non intendere l'argomento, sorta di sterilità per cui non v'è davvero scampo tranne che nell'imparar ad intendere. In realtà, nessuno può mai dolersi di scorgere le verità ultime. Vedremo in seguito che ciò è uno dei presupposti

immediati della stessa nostra definizione dell'Essere. Chi si lamenta della filosofia come d'una cosa sterile, si lamenta semplicemente della propria mancanza di intuito filosofico. L'amante della filosofia può soltanto offrire a costui l'adesione e la simpatia più sincera per quanto riguarda la cagione di tale lamento. Egli, anzi, poichè è umano, condivide questo lamento e trova sterile la propria insipienza. Ma, mentre camminano insieme con le loro membra stanche verso la città Celeste, egli, almeno, guarda con amore alla luce che risplende laggiù.

Quanto alla supposta opposizione tra i metodi della filosofia e quelli delle speciali scienze sperimentali, essa esiste, ma non significa una opposizione nello spirito dell'una e delle altre. Si tratta di due vie per ottenere la conoscenza, non già di due credi opposti. La stessa ampiezza e lo sviluppo delle moderne ricerche empiriche forniscono ragioni specialmente forti per supporre che il tempo è vicino in cui i problemi centrali della Teoria dell'Essere saranno maturi per una nuova formulazione. La nostra vita non può svilupparsi a lungo e vigorosamente in una regione senza diventar matura per un nuovo sviluppo in altre regioni. È certo che le scienze speciali hanno un'indiretta influenza sulla filosofia, ma quest'influenza non significa sempre che la filosofia dipenda logicamente dai risultati empirici delle scienze. Precisamente allo stesso modo, la matematica pura non dipende logicamente dalla fisica; pure tutti sappiamo in quale larga misura la fisica abbia influenzato le direzioni dell'investigazione seguite dai matematici moderni. Nello stesso regno della matematica, l'algebra pura, quando si definisca astrattamente, non è logicamente dipendente dalla geometria per quanto riguarda i suoi principi e le sue teorie, eppure alcune delle teorie dell'algebra moderna vennero in realtà

largamente sviluppate al tocco (per così dire) della verga magica di idee aventi origine indiscutibilmente geometrica. Ora io penso che un consimile rapporto avrà in avvenire lo sviluppo della Filosofia pura, e in particolare della Teologia razionale, col progresso delle scienze speciali, tanto matematiche quanto empiriche. Non ritengo giusto considerare la filosofia unicamente come un compendio dei risultati delle scienze speciali: la filosofia ha il suo campo proprio. Ma, d'altro lato, riflettere sul significato della vita e della scienza (e la filosofia consiste in una completa riflessione di tale natura) è un processo la cui serietà ed ampiezza deve crescere a mano a mano che progrediscono la vita e la scienza umane. E per conseguenza ogni grande nuovo avanzamento della scienza esige un nuovo esame delle questioni filosofiche e deve finire per assicurare il potere di afferrare, più criticamente e più profondamente, lo stesso problema centrale dell'Essere. Quindi quanta maggior quantità di scienza speciale possediamo, maggiori speranze possiamo nutrire per la Filosofia pura.

II

Questo, adunque, per quanto riguarda la definizione e la giustificazione più generale della sfera determinata a queste conferenze. Non posso trattenermi dall'indicare il fatto, facilmente riconoscibile, che definendo in tal guisa il piano che ci sta dinanzi, mi sono semplicemente sforzato di aderire, per quanto posso, al programma esplicitamente tracciato da Lord Gifford. Ai vostri conferenzieri si domanda di prendere in esame la religione; e Lord Gifford, come appare dalle parole del suo testamento, avrebbe egli stesso pensato, soprattutto, di prendere in esame la religione, non soltanto

come oggetto di conoscenza puramente naturale e razionale, ma in prima linea come un complesso di problemi ed opinioni ontologiche; in altre parole, in quanto la teoria della religione è un ramo della teoria dell'Essere. Il vostro conferenziere, se la sua ontologia è conforme a quella di Lord Gifford, dovrà principalmente parlarvi di « Dio, sola Sostanza ». Or dunque, il meglio che io possa fare per agire secondo lo spirito delle richieste di Lord Gifford è di dedicare esplicitamente la nostra principale attenzione ai problemi ultimi dell'ontologia, dando il dovuto peso ai loro rapporti con la Religione.

Ed ora lasciate che io mi arrischi di delineare le discussioni particolari con le quali mi propongo di recare il mio piccolo contributo allo studio degli inesauribili problemi proposti dal testamento di Lord Gifford. Hegel usava dire che in filosofia i programmi hanno minor valore che in altri campi. Ma anche qui occorre qualche specie di programma per fissare in precedenza la nostra attenzione.

Il mio proposito preciso, adunque, nelle conferenze seguenti, è di mostrare ciò che intendiamo per Essere in generale e per quella particolar sorta di realtà che attribuiamo a Dio, al Mondo e all'Individuo umano. Considero questi come i problemi dell'ontologia della religione. Ad ogni passo che farò su questa via, mi baserò realmente, in senso psicologico e in senso storico, tanto per le mie idee quanto per il loro organamento, su questa o quella tradizione filosofica o teologica, ben conosciuta da ogni studioso di filosofia; e quindi dovrò assai presto introdurre nel mio corso un cenno di certe tradizioni filosofiche che hanno per noi uno speciale interesse. E qui, naturalmente, potreste aspettarvi di trovare tale introduzione storica al nostro posteriore lavoro critico, sotto forma, sia d'un sommario

della storia delle principali idee religiose, sia d'una notizia della storia propriamente detta della Filosofia della Religione. Ma io non avrò tempo per nessuno di questi due compiti, pur ben naturali. Le mie discussioni storiche, assai frammentarie, saranno limitate ad un tentativo di ritrarre alcune delle principali concezioni riguardanti la natura ultima dell'Essere: in altre parole di delineare la storia di ciò che si può chiamare il predicato ontologico dell'espressione essere o essere reale, usata come un modo per asserire che qualche cosa esiste. Mi soffermerò sulla natura dell'Essere, perchè asserire che Dio è, o che il Mondo è, o, anche, con Descartes, che io sono, presuppone che si conosca che cos'è essere, o, in altre parole, che cosa implichi il cosiddetto predicato esistenziale. Ora è vero che il predicato esistenziale, la parola è usata per asserire l'Essere reale d'un qualunque oggetto, è spesso considerata come avente un significato assolutamente semplice, irreducibile e indescrivibile. Pure, quand'anche questa opinione fosse vera, l'irreducibile e il semplice costituiscono, in filosofia, argomenti di studio riflessivo esattamente quanto le idee derivate e più complesse della nostra mente. Inoltre, per buona parte, la religione popolare sembra implicare il concetto che è più facile e più importante conoscere che Dio è, che non conoscere, in qualche forma particolareggiata, ciò che Dio è; cosicchè quando anche voi manifestaste una totale ignoranza circa la natura e gli attributi divini, vi sono delle persone dalla mentalità tradizionale che non s'arrischieranno di dichiararsi in disaccordo con voi, mentre se esprimete il minimo dubbio circa l'asserzione che Dio è, le stesse persone vi considereranno tosto con orrore come un ateo. Ora, questa preferenza di molta parte del pensiero religioso popolare per il predicato ontologico nella sua purezza, non è una preferenza interamente razionale.

Pure, troveremo che essa è basata sopra istinti assai profondi ed anche assai pregevoli, sebbene vaghi. È vero che se io ritengo di non conoscere alcun attributo che caratterizzi un dato oggetto *x*, pare che abbia guadagnato ben poco credendo non di meno che *x* esiste. Ma la tendenza all'Inconoscibile in teologia ha trovato in qualche misura un appoggio nell'oscuro sentimento che anche solo asserendo la nuda esistenza d'un essere, e specialmente di Dio, faccio atto di fede in attributi grandissimamente importanti, la cui definizione, quand'anche non evidente, è già, sebbene oscuramente, compresa nella mia affermazione astratta. È perciò interessante studiare storicamente ciò che gli uomini si sono creduti di significare col predicato ontologico.

Poste così le basi della storia dell'argomento, le nostre conferenze, in vari punti dalla loro sommaria indagine storica, dovranno intraprendere entro certi limiti un raffronto e un'analisi critica dei vari significati del predicato ontologico. Tale analisi ci mostrerà continuamente connessioni inattese tra questi significati e gli interessi concreti della religione. Troveremo che ciò avviene coll'ontologia, come avviene certamente con l'etica. Molti considerano spesso la filosofia morale come un soggetto assai astratto ed arido. Eppure dovunque due o tre persone si riuniscono abbandonandosi a chiacchierare dei fatti dei loro vicini, il loro discorso, anche quando implichi un'esplicita maldicenza, è diretto ad una discussione più o meno critica, ad un'esemplificazione ed anche ad una specie di analisi di quelli che costituiscono i problemi etici veramente assai profondi — problemi circa ciò che gli uomini devono fare e circa le complicate relazioni tra la legge e la passione nella vita umana. Orbene, come anche le chiacchiere più frivole o maldicenti manifestano realmente un interesse intenso,

per quanto grossolano, per le questioni principali di filosofia morale, così i nostri bambini e gli individui più semplici e più, parlano continuamente di ontologia, discorrono dell'essere, affrontano le questioni fondamentali della realtà, ma non lo sanno. Eppure una volta che si abbia dinanzi la vera connessione della teoria astratta con la vita d'ogni giorno, si scorge agevolmente che la vita significa la teoria, e che, ogni qual volta si proferisce una parola seria, si ha da fare in modo costante e sicuro coi problemi della Teoria dell'Essere. Questa, adunque, è la ragione per cui i nostri studi ontologici avranno una diretta portata sui quotidiani interessi della religione.

La nostra disamina del significato generale e del valore relativo dei vari predicati ontologici, getterà luce, inoltre, man mano che procederemo, su alcune delle questioni speciali più note della storia della teologia. Vedremo, ad esempio, quale fu il motivo reale che fece diventare la dottrina dei mistici speculativi un fattore così importante nella vita delle fedi religiose più complesse. Vedremo anche, nei grandi conflitti storici tra le concezioni realistica e mistica della natura della realtà, l'origine d'alcune tra le più importanti controversie circa l'essere e gli attributi di Dio, l'esistenza del mondo fisico, e la natura dell'individualità umana. Così ci avvicineremo gradualmente ad una posizione dove apprenderemo l'inevitabilità d'una certa concezione finale circa il significato dei predicati ontologici; e il risultato del nostro studio critico sarà di gettar luce (ciò che non possiamo fare interamente in anticipazione) tanto sulla nostra concezione di Dio, quanto sul nostro concetto delle relazioni tra Dio, il Mondo e l'Individuo umano. Con lo sviluppo di queste fondamentali concezioni, si chiuderà la prima serie delle mie conferenze. Con ciò noi avremo posto le basi della religione.

La seconda serie intendo in primo luogo dedicarla ad applicare le nostre concezioni fondamentali ai più speciali problemi della natura dell'Io umano, al significato di quel regno finito che si chiama il Mondo fisico e all'interpretazione dell'Evoluzione. L'ampia estensione dei dibattiti indicati troverà un limite, nel caso nostro, nel fatto stesso che noi qui tenteremo soltanto l'applicazione d'una singola generalissima idea ontologica a pochi problemi che considereremo piuttosto come esempi della nostra tesi fondamentale circa la Realtà, che come argomenti da essere esaurientemente esaminati per sè stessi. Dopo avere in tal guisa delineata la nostra Cosmologia, se così posso chiamarla, concluderemo l'intera nostra ricerca con una sommaria discussione dei problemi del Bene e del Male, della Libertà, dell'Immortalità e del Destino dell'Individuo, riesaminando sempre questi problemi alla luce della nostra generale concezione dell'Essere. Il titolo che ho dato all'intero corso di conferenze, *Il Mondo e l'Individuo*, risulterà, spero, così giustificato dalla sfera della nostra disamina nelle due divisioni di questo corso.

III

Avete ora dinanzi in iscorcio il piano dell'investigazione proposta. Posso io ora passar ad indicarvi un po' più precisamente, non solo con quali problemi dobbiamo cimentarci, ma altresì quale specie di argomento positivo dobbiamo usare, e quale specie di risultato possiamo sperar di raggiungere? Una filosofia deve veramente essere giudicata non dalle sue tesi, ma dai suoi metodi; e non sulla base di semplici sommarî, ma dopo aver preso in esame i particolari della sua argomentazione. Pure, se anzitutto si contempla, quasi a dire, dall'alto il paese traverso il quale, per tale

viaggio, deve passare la strada, ci si aiuta a render più chiara la via che percorre un campo complicato di investigazione. Mi propongo, adunque, di indicare tosto, nel resto di questa conferenza, dove sta il problema fondamentale della Teoria dell'Essere e per qual metodo io penso che questo problema debba, in un senso generico, esser sciolto. Tuttavia, esporre la soluzione proposta, anche nella forma più astratta e necessariamente non convincente, vuol dire suscitare osservazioni circa il significato di questa tesi, circa le sue conseguenze, e, soprattutto, in una discussione come la presente, circa la sua portata rispetto ai più pratici interessi della religione. Penso che dall'evocare tosto alcune poche di queste osservazioni, e dal rispondervi in anticipazione, ci verrà aiuto ad un'ulteriore comprensione.

Idea.
Realtà

Io sono uno di coloro i quali ritengono che quando voi fate la domanda: « che cos'è un'Idea? » e: « come possono le Idee trovarsi in una relazione vera con la Realtà? » voi affrontate il nodo gordiano del mondo nel modo più promettente per poter sciogliere le sue maglie. Questo modo è, naturalmente, antichissimo. È quello di Platone, e, in un certo senso, è già quello del suo maestro. È pure, in un senso diverso, quello di Kant. Se voi considerate la filosofia in questa guisa, subordinate lo studio del Mondo come fatto alla riflessione sul Mondo come idea. Cominciate con l'accettare, sulla base della fede e della tradizione, la mera realtà brutta del Mondo come fatto, e naufragate in un oceano di misteri. Quanto più, allora, procedete nello studio di quel mondo, e tanto più lunga sembra la via per giungere a Dio o alla chiarezza, a meno che sin dal principio non rechiati con voi una qualche specie di fede, forse una fede cieca e immediata, che Dio regna, o che i fatti in sè sono in qualche modo chiari. Il Mondo come fatto vi sorprende con ogni sorta di strani

contrasti. Talora esso vi rivela, nella meccanica e nella fisica delle stelle, o nei processi degli esseri viventi, vasti campi di razionalità meravigliosa; talora, nella infinita diversità dei fatti naturali, vi confonde con un caos di frammenti inintelligibili e di avvenimenti disordinati; talora solleva il vostro cuore con lampi meravigliosi di ineffabile bontà; e talora desta la vostra collera con terribili segni di crudeltà e di cattiveria. Pensatelo come il campo della teoria scientifica pura: e, fin dove arriva la vostra conoscenza, esso vi apparisce pieno ad un tempo dell'aspetto d'un ordine magnifico e di indizi d'una vana casualità. D'altro lato, pensatelo come un regno di valori, cercate di valutare il suo pregio, ed esso si fa giuoco di voi coi suoi capricci, come un fanciullo, leggiadro, ma incurabilmente caparzio, o come una fata cattiva. Tale è il mondo del brutto fatto naturale, come voi, nella vostra attuale forma di coscienza, siete costretti a constatarlo, se cercate di ottenere un' impressione complessiva del suo andamento. E così, questo Mondo del fatto si annuncia ogni giorno a voi come un mistero che vi sfida — un mistero, quale quello che Giobbe si trovava di fronte, ovvero quale quello che il più recente compendio agnostico di risultati empirici, influenti, come sono, sui nostri più profondi interessi umani, od anche il più recente romanzo pessimista, vi presenta certo ogni giorno di nuovo in tutta l'antica crudeltà che appartiene all'umana fortuna.

Il Mondo come fatto, adunque, è per noi uno scherno continuo finchè non abbiamo trovato altrove la chiave di esso. Tuttavia già da tempo i filosofi di tipo platonico ci hanno detto che di questa deficienza del mondo del fatto soltanto il nostro tipo umano di coscienza ha la colpa. E di conseguenza tutto un campo di investigazione filosofica è stato dedicato, nei tempi migliori del pensiero speculativo, alla critica appunto di questo

regno di
conoscenza

regno di
valori

Pensiero
puro

tipo umano di coscienza. Sopra tale critica, fondava
 Platone la sua concezione del mondo ideale. Mediante
 tale critica, cercava Plotino di scoprire la via verso
 l'alto, quella che doveva condurre mediante l'anima al
 Regno dell'Intelletto, e oltre l'Intelletto al suo assoluto
 « Uno ». Con una simile critica la dottrina scolastica
 tentava di purificare il nostro tipo umano di coscienza,
 finchè esso avesse raggiunto il regno della vera spiri-
 tualità e acquistato un intuito di poco inferiore a quello
 del supposto tipo angelico di conoscenza. Per tutti questi
 pensatori, l'innalzarsi del nostro tipo di coscienza ad un
 livello superiore significava non solo l'acquistare l'intuito
 della Realtà, ma anche il raggiungere un ideale inte-
 riore e nettamente religioso. In Spinoza si scorge la
 transizione ad un pensiero posteriore e rivestito in minor
 grado della forma religiosa specifica. Spinoza come sap-
 piamo, era ad un tempo allievo della scolastica e stu-
 dioso della concezione fisica più moderna dei suoi giorni;
 ad un tempo, mistico, realista e partigiano della natura.
 Anche per Spinoza è il nostro tipo di coscienza finita
 che fa sembrare caotico il nostro ordinario mondo del
 fatto, o, come egli preferisce dire, dell'immaginazione;
 e la via della verità anche per lui si rintraccia me-
 diante un'interiore e riflessiva purificazione dell'espe-
 rienza. Kant dà alla medesima concezione fondamentale
 un'interpretazione grandemente diversa. Ma anche nel
 caso di Kant, lontano com'è dalle sue simpatie qualsiasi
 sentore di misticismo, la meta della conoscenza filoso-
 fica è sempre il raggiungimento d'una forma superiore
 di coscienza. Questa è tuttavia per Kant la coscienza
 della Ragione morale, la quale non riconosce altri fatti
 meritevoli della sicurezza che essa fornisce, tranne
 quelli presupposti dalla buona Volontà e dalla Legge
 della buona volontà. Tutti questi modi, adunque, di
 asserire la supremazia del Mondo come Idea sul Mondo

via
verso l'alto

purificare
spiritalmente

innalzare
il tipo
intellettuale

purificazione

raggiungimento
di una forma
superiore
di cos.

come Fatto concordano del trattare il problema della Realtà dal lato dei mezzi coi quali noi pensiamo d'essere capaci di attingere la realtà, cioè dal lato delle Idee.

IV

Ma se questa dev'essere l'indole generale anche della nostra investigazione, allora per noi tutto si baserà sulle domande fondamentali, già formulate e cioè, in primo luogo: « che cosa è un' Idea? », e in secondo luogo: « come può un' Idea trovarsi in relazione con la Realtà? ». Tuttavia, nel trattare questi due problemi si presentano tosto varii metodi e teorie. E, per cominciare con una delle questioni preferite, cioè la definizione fondamentale della stessa parola « idea », esiste una notissima tendenza in buona parte della filosofia, tanto antica quanto moderna, o a definire l'idea come un' immagine destinata a dipingere fatti esterni all'idea, ovvero a dar peso in qualche altra forma al valore esternamente conoscitivo, ossia « rappresentativo », dell'idea, come all'aspetto di questa immediatamente evidente e più essenziale. Da questo punto di vista, si è pensato che il potere che hanno le idee di conoscere una realtà ad esse esteriore sia veramente o qualche cosa di troppo evidente per suscitare un'indagine, ovvero un potere primitivo ed inesplicabile. « Le idee esistono » dice questo modo di vedere, « ed esistono in quanto conoscono fatti esterni ad esse. Questo è il loro carattere fondamentale ». Ora io considererò in queste conferenze tale potere delle idee di conoscere cose ad esse esteriori non già come un fatto primitivo dell'esistenza, ma come un aspetto delle idee che ha assolutamente bisogno di considerazione riflessiva e di una riesposizione critica. Per conseguenza non posso qui cominciare col dire:

IDEA

def. Idea

10/
rappresentativo
Idea

realtà esiste	immagine rappres.
------------------	----------------------

cosa = ritratto
Oggetto copra

« Le idee sono stati della mente che ritraggono fatti ad esse esterni ». Ciò sarebbe abbastanza conveniente come definizione delle idee in una psicologia della conoscenza. Poichè questa psicologia presupporrebbe ciò che noi stiamo ora esaminando criticamente, e cioè la possibilità stessa d'una conoscenza dell'Essere. Ma, pel fine della nostra presente teoria, la definizione della parola « idea » deve essere formulata in tal guisa da non presupporre espressamente il potere delle idee di aver relazioni conoscitive con gli oggetti esteriori.

Inoltre, nel provarmi a dare una definizione del termine generale « idea », mentre non cercherò di fare la psicologia della conoscenza, sarò guidato da certe analisi psicologiche del semplice contenuto della nostra coscienza, analisi che recenti dibattiti hanno messo in vista. Ultimamente, ci si soffermò assai su quello che è spesso chiamato il carattere attivo, ed anche talvolta il carattere motore della nostra vita mentale. Non è questo il luogo (e attualmente non ne abbiamo bisogno) di una teoria psicologica dell'origine o delle cause di quella, che è chiamata attività; ma, sta il fatto che si ha nella vita mentale una sorta di coscienza che accompagna i processi mediante i quali, come usano dire gli psicologi, si adatta il nostro organismo al suo ambiente; e questa sorta di coscienza differisce, in qualche aspetto notevole, da quella che ha luogo nella nostra mente in quanto la semplice eccitazione dei nostri organi del senso per opera del mondo esterno è considerata indipendentemente dalle esperienze che abbiamo quando si dice che reagiamo sulle nostre impressioni. La differenza tra il vedere semplicemente il nostro amico o l'udire la sua voce, e il considerarlo coscientemente e attivamente come nostro amico e il diportarsi verso di lui in maniera amichevole, è una differenza ovvia per la coscienza,

qualunque sia la nostra teoria sull'origine dell'attività mentale. Ora questa differenza tra le impressioni dei sensi esterni, o le immagini derivate da tali impressioni, e le risposte attive alle impressioni dei sensi, o le idee basate su tali risposte, non è semplicemente una differenza tra ciò che si chiama talvolta l'intelletto e ciò che si chiama la volontà. Poichè, in linea di fatto, la vita intellettuale è tanto quanto la volontà collegata con la coscienza che abbiamo dei nostri atti. Non vi è una vita puramente intellettuale, precisamente come non v'è una vita puramente volontaria. Della differenza tra conoscenza e volontà, in quanto ha un significato metafisico, ci occuperemo più tardi. Per il momento, è sufficiente notare che le vostre idee intellettuali delle cose non consistono mai in semplici immagini delle cose, ma implicano sempre la coscienza del come vi proponete di agire verso le cose di cui avete le idee. Una spada è un oggetto che vi proponete di usare o considerare in una certa maniera, mentre una penna dev'essere usata in un'altra; la vostra idea dell'oggetto implica la memoria dell'atto appropriato. L'idea che avete del vostro amico differisce da quella che avete del vostro nemico in virtù della coscienza che possedete della vostra diversa attitudine, e del comportamento che vi proponete, verso questi oggetti. Le idee scientifiche complesse, considerate dal punto di vista del loro significato cosciente, sono, come ben disse il prof. Stout ⁽¹⁾, piani di azione, modi di costruire gli oggetti della vostra coscienza scientifica. Le idee intellettuali, adunque, appartengono all'aspetto motore, piuttosto che a quello puramente sensorio, della vostra vita. Questo era quello che Kant intendeva per

(1) STOUT, *Analytic Psychology*, vol. II, cap. VIII e specialmente pagina 114, 124.

Escludere il lato passivo delle idee
 (1) Esistono anche forme di riconoscimento delle cose
 come immagini, rappresentazioni
 Le idee implicano la memoria di quelle cose
 che sono per noi quasi piani d'azione che sono
 e non altre

non separati

①) ②)

10

sempre immagini

2°

Coscienza d'un'azione possibile

di un proposito di uso appropriato

Coscienza d'un comportamento verso d'immagine

Piano d'azione

Coscienza d'un scopo motore

Gr. pag. 39 +

spontaneità dell'intelletto. Certamente, una vera idea scientifica è una costruzione mentale che si suppone corrispondere ad un oggetto esterno, o imitare questo oggetto. Ma quando cercate di definire l'idea in sè, come un fatto cosciente, il modo migliore è quello di dar peso alla specie di volontà, o significato attivo, che ogni idea implica per la mente che la forma.

Per la parola « idea », adunque, come noi la useremo, quando, dopo aver criticato le teorie opposte, verremo ad esporre in queste conferenze la nostra propria tesi, finiremo per intendere uno stato di coscienza, semplice o complesso, il quale, quando è presente, viene, in quel luogo e momento, considerato come una espressione o un'incorporazione, almeno parziale, d'un singolo scopo cosciente. Per ora, nulla dirò circa ciò che è causa d'un'idea. Ma asserirò che un'idea apparisce nella coscienza come avente il significato d'un atto di volontà. Mi soffermerò anche sullo scopo interiore, e non sulle relazioni esteriori, come primitivo ed essenziale carattere d'un'idea. Per esempio, cantate dentro di voi una melodia: siete, in quel momento, coscienti che la melodia, come la cantate a voi stessi, adempie ed incorpora parzialmente un fine. Or bene, in questo senso, la melodia, al momento in cui la cantate o anche quando prestate silenziosamente ascolto alla sua immaginata presenza, costituisce un'idea musicale, e viene spesso chiamata così. Potete anche considerare la melodia senza neppure esplicitamente soffermarvi sul valore esternamente conoscitivo dell'idea musicale, in quanto cioè questa rappresenta una melodia cantata o composta da qualcun altro. Potete anche supporre che la melodia sia in voi originale, unica e cantata ora per la prima volta. Anche in tal caso, essa rimarrebbe un'idea musicale altrettanto vera, sebbene parziale o frammentaria; perchè, in quel

20/
incorporazione
d'uno
scopo
cosciente

atto di volontà

momento e luogo, quando è cantata, od anche internamente udita, incarnerebbe parzialmente il vostro fine cosciente. Nel medesimo senso, ogni atto cosciente, al momento in cui l'eseguite, non solamente esprime una idea, ma, secondo il senso che ho ora presente, è un'idea. Così, contare fino a dieci è pure un'idea, se il contare adempie ed incarna, sia pure in modo incompleto e frammentario, il vostro fine cosciente, e ciò del tutto indipendentemente dal fatto che il contare sino a dieci possa anche mettervi in grado di conoscere il carattere numerico di fatti esteriori all'idea cosciente del dieci. In breve, un'idea, secondo la mia definizione presente, può bensì apparire, e, se volete, in fatto sempre apparisce, essere rappresentativa di un fatto esistente al di fuori di essa. Ma il carattere primitivo, che fa di essa un'idea, non è questo suo carattere rappresentativo, non è questo suo assumere per delegazione la responsabilità di rappresentare un essere al di fuori di essa, ma è il suo interno carattere pel quale adempie relativamente il fine (cioè, costituisce un parziale adempimento del fine) che si trova nella coscienza del momento in cui ha luogo l'idea. È in questo senso che noi parliamo d'un'idea artistica presente nella mente creatrice dell'artista. Nell'esporre da qui innanzi il mio modo di vedere, userò la parola «idea» in questo senso generale.

Orbene, tale definizione del carattere primitivo d'una idea, mi mette tosto in grado di occuparmi d'una concezione che avrà non piccola parte nelle nostre discussioni successive. Alludo alla concezione del significato d'un'idea. Un modo facilissimo per definire un'idea, se volessimo usarlo, sarebbe di dire: un'idea è uno stato di mente che ha un significato cosciente. Così, secondo l'uso che faccio ora della parola «idea» un colore, semplicemente visto, non è affatto, sino a

1° carattere
di corrispondenza
rappresentativa
2° teleologico

carattere attivo
finale
volontario
teleologico



tal punto, un'idea per la coscienza. Un romore bruto, semplicemente udito, non è un'idea. Ma una melodia, quando è cantata, una pittura, quando è attivamente valutata nel suo complesso, o il ricordo interno dell'amico che si trova ora nella vostra mente, sono idee. Poichè ciascuno di questi ultimi stati significa per voi qualche cosa, quando lo avete presente alla coscienza. Ma quale è dunque questo significato d'un'idea? Che cosa si intende per significato? A questa domanda io do, per un momento, una risposta intenzionalmente parziale. Ho or ora detto che un'idea è uno stato di mente, o un complesso di stati, che, quando sono presenti, sono considerati coscientemente come l'incorporazione relativamente completa d'un fine, e perciò come già il suo parziale adempimento. Ora questo fine, appunto in quanto ha un'attuale incorporazione cosciente nel contenuto e nella forma dello stato complesso chiamato idea, presenta alla coscienza l'adempimento espresso di un proposito, sebbene in generale incompleto. In presenza di questo adempimento si potrebbe, quasi, dire coscientemente: « Questo è ciò che io voglio, e precisamente in quanto lo voglio lo ho. Lo scopo di cantare o di immaginare la melodia era quello che volevo adempiere; e, in questa idea musicale, ottengo l'adempimento, almeno parziale, di esso ». Orbene, questo scopo, quando lo si considera come adempiuto mediante quello stato che si chiama idea, è il significato interno dell'idea. Ossia, ancora una volta (per distinguere le parole un po' più nettamente) prima della presenza dell'idea nella coscienza si potrebbe astrattamente parlare dello scopo come qualche cosa di non ancora adempiuto. In questo mentre, sopraggiunga l'idea come il complesso di stati coscienti, il cosiddetto atto in cui quello scopo diviene, quasi a dire, incorporato, e, relativamente parlando, adempiuto.

significato
intenzionale

Idea

carattere
scopo adempiuto

Allora, finalmente, noi otteniamo il significato interiore dell'idea, e questo significato interiore dell'idea compiuta è lo scopo in quanto incorporato nell'idea, sino al punto in cui lo è; l'anima, quasi a dire, cui l'idea dà corpo. Un'idea, adunque, considerata come un insieme di stati, deve avere il suo significato interno, giacchè, essendo un'idea, essa incorpora in qualche misura il suo fine. E le due frasi « scopo incorporato nell'idea » e « significato interno dell'idea » rappresentano lo stesso oggetto considerato sotto due aspetti. Lo scopo che l'idea, quand'essa sopraggiunge, deve adempiere, può dapprima essere considerato indipendentemente dall'adempimento. Allora, e sino a quel punto, esso rimane semplice fine. Ovvero, può essere considerato come espresso, e, sino a tal punto, parzialmente adempiuto per mezzo dello stato complesso chiamato idea, e allora lo si chiama « il presente significato interno di questo stato ».

*
l'idea
incorporazione
scopo

V

Così ora abbiamo definito che cosa intendiamo per idea e per significato interno d'un'idea. Ma le idee sembrano spesso avere un significato, anzi, si dovrebbe aggiungere, le idee finite vogliono avere o appariscono avere un significato, che non è esaurito da questo interno significato cosciente che è presente e relativamente adempiuto al momento in cui l'idea esiste per il nostro modo di vedere finito. La melodia cantata, l'idea dell'artista, il pensiero del vostro amico assente, pensiero su cui amate indugiarvi; tutto ciò non ha soltanto il suo evidente significato interno, in quanto, con la sua presenza, coincide con un fine cosciente; ma sembra, almeno, avere altresì quest'altra specie di significato, questo riferimento ad oggetti al di là di sè, questa

relazione conoscitiva con fatti esteriori, questa corrispondenza cercata con essi, che, nello spiegare le nostre idee si considera spesso come il loro carattere primitivo, inesplicabile e fondamentale. Io chiamo questo secondo aspetto della natura delle idee, per me ancora problematico e derivato, il loro significato apparentemente esterno. È in questo senso che io dico: « La melodia cantata da me, non è soltanto un'idea che internamente significa l'incorporazione del mio fine nel momento in cui la canto, ma è altresì un'idea che significa (e, in questo senso, significa esternamente) l'oggetto chiamato, poniamo, un certo tema composto da Beethoven ». In questo stesso senso, l'idea che avete del vostro amico assente è, secondo la mia definizione, primitivamente un'idea, perchè voi ora appagate in qualche misura il sentimento per cui amate di soffermarvi sull'affezione interiore pel vostro amico col tenere l'idea presente alla mente. Ma voi la considerate anche come un'idea che, in un senso esterno, si dice significare l'essere reale chiamato vostro amico, in quanto si dice che l'idea si riferisce a quell'amico reale, e gli rassomiglia. Questo significato esteriore apparisce essere assai diverso dal significato interno, e trascenderlo interamente.

Mediante questa prima netta distinzione tra l'interno significato cosciente d'un'idea e il suo significato apparentemente esterno, abbiamo dinanzi un modo importante per formulare il problema della conoscenza, o, in altre parole, il problema di tutta la relazione tra Idea ed Essere. Vedremo che questo modo è non solo assai generale, ma assai fondamentale, e, io penso, non ostante numerose discussioni filosofiche, relativamente trascurato. E i problemi di questa specie dipendono per così gran parte dalla posizione della questione che io devo essere scusato se mi intratterrò a lungo, in questo primo

*Doppio senso
esterno
interno*

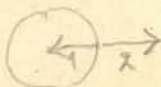
stadio, sul senso preciso in cui dobbiamo usare le parole.

Evidentemente, adunque, chiunque studia o una scienza speciale o un problema di metafisica generale, deve occuparsi di ciò che egli in un dato momento e luogo considera come il significato esterno di certe idee. Una idea, quando viene considerata in tal guisa, apparisce come se fosse essenzialmente una specie di imitazione o immagine dell'essere, e questo essere — l'oggetto esterno della nostra imitazione intellettuale — apparisce, sino a questo punto, interamente separato da queste nostre idee che imitano i suoi caratteri o che cercano di corrispondervi. Da tal punto di vista, le nostre idee sembrano destinate ad eseguire un compito che è esternamente stabilito per esse dal mondo reale. Io conto, ma conto, nella vita ordinaria, ciò che ritengo essere oggetti reali, esistenti del tutto indipendentemente dal mio contare. Supponete che io conti delle navi vedute dalla spiaggia. Il senso comune dice: esistono delle navi, che navigano da sè, e del tutto indifferenti che taluno le conti o no. Prima che siano contate, le navi, in quanto esse sono una collezione reale, hanno il loro numero. Questo, altresì, presuppone il senso comune: si veggono laggiù sul mare nove o dieci navi; tale numero delle navi reali è in sè determinato. Esso non risulta dal mio contare, ma è il modello che questo deve seguire. Le idee numeriche d'uno che conta le navi devono ripetere i fatti preesistenti, altrimenti non riescono a rendere esattamente questi fatti. Tale alternativa sembra assoluta e definitiva. La questione circa il come si riesca a contare le navi, è una questione di psicologia. Ma per il ricercatore della verità metafisica, come per l'uomo di senso comune, rimane l'alternativa apparentemente rigida: o le navi reali, la cui moltitudine è esattamente quella che è, il cui numero preesiste

I
significato
esterno
delle idee

II
significato
interno

ROYCE, *Il mondo e l'individuo*.



Esattezza
del conto

Verità

al mio contare, sono rappresentate correttamente dalle idee di colui cui accade di saper contare, o altrimenti queste navi sono contate inesattamente. Nell'ultimo caso siamo apparentemente costretti a dire che il processo del contare vien meno al suo fine esterno. Nel primo caso diciamo che le idee espresse da chi conta sono vere. Ma in entrambi i casi del pari, le idee in questione appaiono essere vere o false in virtù del loro significato esterno, in virtù della circostanza che esse o corrispondono o non corrispondono ai fatti, i quali non sono punto parte delle idee. Questo semplice esempio delle navi può evidentemente servire di tipo di tutti i casi d'ordinaria relazione delle idee con l'Essere, secondo che la metafisica del senso comune considera l'Essere, o dei casi di relazioni delle idee con ciò che abbiamo chiamato gli oggetti del significato esterno di esse. Che le idee abbiano tale significato esterno, che esse si riferiscano a fatti esistenti del tutto indipendentemente da esse, che la loro relazione con questi fatti sia una relazione di corrispondenza riuscita o di errore produttivo di non-corrispondenza, che le idee pertanto mirino non solo ad incorporare uno scopo interno (come le idee musicali dell'esempio fatto poc'anzi), ma anche ad imitare, con la forma della loro cosciente struttura e col rapporto dei loro elementi, la struttura e la relazione d'un mondo di fatti indipendenti — che cosa potrebbe sembrare più evidente di tutto ciò dal punto di vista del senso comune? E se il senso comune presuppone che le idee abbiano questo significato esterno, quanto maggiormente le scienze naturali non appariranno coinvolgere il riconoscimento di questa funzione, essenzialmente imitativa, delle idee?

In ogni speciale scienza naturale, una descrizione scientifica si presenta come un adattamento, espresso, cosciente, esatto, della struttura interna d'un sistema

Mondo di fatti
 (forma) Struttura esterna (VERITÀ)
 relazione di fatti
 F° R F°
 Forma est

corrispondenza
 (ad alquatro)

Mondo di idee
Struttura interna (forma)
 relazione di idee
 I° R I°
 Forma³⁵ int

CONFERENZA I
 conformità

di idee alla struttura esterna d'un mondo di fatti preesistenti; e il compito della scienza è stato ripetutamente definito, negli ultimi anni, come semplicemente e interamente raggiunto con l'esatta descrizione dei fatti della natura. Ora il mondo dell'Essere, quando viene considerato secondo questa visuale, apparisce significare semplicemente la medesima cosa che il mondo del fatto, l'oggetto esterno delle nostre idee, l'oggetto che le idee, qualunque sia il loro scopo interno, devono imitare, se non vogliono essere false. Ma, appunto per questa ragione, nessun studio dell'interna struttura delle idee, della loro cosciente conformità al loro scopo interiore, può sin qui dar speranza di gettar direttamente luce sul fatto che esse riescano ad adempiere il loro scopo esteriore. Ossia, come usualmente si dice, non potete scoprire la verità circa i fatti studiando le vostre semplici idee. E quindi, come si insiste costantemente a dire, il consacrarvi ad elaborare il significato interno delle vostre idee non può mai mettervi in presenza della verità circa l'Essere. Il mondo dell'Essere è quello che è, come è quello che è la collezione delle navi, prima che le contiate. Gli scopi interni non possono predeterminare la conformità esteriore alla verità. Voi non potete cavar fuori i fatti dalla vostra coscienza interna. Le idee circa l'Essere non devono essere giustificate, come le melodie, dalla loro conformità interiore allo scopo del momento in cui esse coscientemente vivono. Devono invece sottomettersi a modelli che esse non creano in alcun senso. Tale è il ritornello del senso comune e delle scienze speciali, quand'esse ci parlano di questo aspetto del significato delle nostre idee.

In tal guisa, io espongo esplicitamente un'opinione assai comune circa la funzione e il valore, del tutto esteriormente conoscitivi, delle idee. Intendo così mettere in rilievo la fondamentale apparenza del contrasto

insuperabile tra lo scopo interno e la validità esteriore delle idee. In realtà, nulla può sembrare più stridente del contrasto indicato tra la melodia, l'idea musicale, come essa viene in mente ed è goduta per la sua bellezza mentre passa dinanzi alla coscienza, da un lato, e il contare delle navi, dall'altro; processo, il cui buon esito dipende interamente dalla sua conformità con quelli che sembrano essere fatti esteriori assolutamente indifferenti e indipendenti. Nell'un caso abbiamo l'incorporazione d'uno scopo interno cosciente, scopo che viene raggiunto mediante l'atto stesso di quel momento, e in virtù della semplice presenza d'una certa serie di contenuti mentali. Nell'altro caso abbiamo una conformità alla verità esteriore, conformità che nessuna evidenza interna, nessuna rete ben contestata di accorti espedienti ideali, può assicurare, a meno che l'idea non si sottometta anzitutto all'autorità dell'esistenza esterna.

Eppure, per quanto questo contrasto sia acuto, ogni studioso di filosofia sa anche quanto siano profondi i motivi che hanno condotto alcuni filosofi a dubitare se tale contrasto possa realmente essere così fondamentale come sembra. In sostanza, la numerazione delle navi è giusta o no, non solo in ragione del supposto essere indipendente delle navi, ma anche in ragione dell'atto cosciente col quale coscientemente prima si sceglie appunto questa collezione di navi per contarla. In sostanza, adunque, nessuna idea è vera o falsa eccetto che in riferimento all'oggetto che l'idea stessa intende prima scegliere come proprio oggetto. Indipendentemente da ciò che l'idea si assegna così in certo modo come proprio compito, anche questo indipendente essere esteriore (se assumete che esso esista) non può determinare il successo o l'insuccesso dell'idea. È dunque l'idea che dapprima dice: « Mi propongo questo o quest'altro oggetto. Ciò

incorporazione
d'uno scopo
interno cosciente

conformità

serve per mio oggetto. A ciò penso. A ciò voglio conformarmi ». E indipendentemente da tale cosciente selezione, indipendentemente da tale predeterminazione ideale dell'oggetto da parte dell'idea, indipendentemente da tale libera e volontaria sottomissione dell'idea al compito che essa stessa si è imposta, l'oggetto stesso, il mondo del fatto, nella sua indipendenza non può nè confermare nè confutare l'idea. Ora, in questa elementarissima considerazione, cioè nella considerazione che, finchè le idee non si sottopongano dapprima volontariamente ad un dato compito, e in tal modo, mediante il loro scopo interno non imprendono già una certa selezione del proprio oggetto, esse non sono nè vere nè false — in questa considerazione, dico, sono forse nascoste conseguenze che più tardi ci appariranno di grande importanza per tutta la teoria dell'Essere e della verità. Questa considerazione che, malgrado il contrasto apparentemente insuperabile tra significato interno ed esterno, le idee posseggono realmente la verità o la falsità solo in virtù della selezione che esse fanno del loro compito in quanto idee, è essenzialmente la stessa che condusse Kant a considerare l'intelletto come il creatore della natura fenomenica, sulla quale la scienza acquista gradualmente un dominio cosciente, e che condusse Hegel a chiamare il mondo l'Idea incarnata. Questa considerazione, adunque, non è nuova; ma io credo che sia fondamentale e di inesauribile importanza. Credo anche che alcuni dei suoi aspetti siano tuttora troppo trascurati. E mi propongo di dedicare queste conferenze all'elaborazione di essa, e a studiare i suoi rapporti con le varie concezioni della Realtà che determinarono la vita scientifica e religiosa dell'umanità.

In ogni caso dico, adunque, da bel principio, che tutto il problema della natura dell'Essere si ridurrà per noi in ultima analisi, alla questione: come avviene che il

Imp significato interno delle idee sia compatibile col loro significato apparentemente esterno? O ancora: come è possibile che un'idea, la quale è idea essenzialmente e in prima linea a cagione dello scopo interiore che essa adempie coscientemente mediante la sua presenza, possieda anche un significato che appare in ogni senso andar oltre questo scopo interno? Vedremo anzitutto, nel trattare questo problema col dare sviluppo alla considerazione ora indicata schematicamente, che il significato esterno deve essere interpretato, non già in prima linea nel senso di una semplice dipendenza da fatti bruti, ma a stregua dello scopo interno dell'idea stessa. Giungeremo, forse con nostra sorpresa, alla tesi apparentemente paradossale ed essenzialmente idealistica che nessun essere nel cielo o sulla terra, nelle acque o sotto la crosta terrestre, può dare ad un'idea un qualsiasi scopo, a meno che l'idea stessa, come idea, come frammento d'una vita, come, per così dire, spiraglio cosciente d'un interno significato, non sappia veramente dapprima sviluppare in qualche modo il suo significato interno così da assegnargli appunto quello scopo specifico. *←* In altre parole, vedremo che mentre noi critici dobbiamo pei nostri fini distinguere anzitutto nettamente lo scopo apparentemente esterno che assegniamo all'idea, quasi a dire, dal di fuori, dal significato interno di essa in quanto presente ad un passeggero istante cosciente, pure, codesta nostra assegnazione del proposito esterno, codesta nostra asserzione che l'idea conosce un fatto del tutto al di fuori di essa, o gli rassomiglia, o lo imita, o gli corrisponde, deve in ultima istanza essere giustificata, seppure lo può, mediante un appello alla verità, cioè all'espressione e allo sviluppo adeguati del significato interno dell'idea stessa. *←* In altre parole, vedremo che o il significato esterno si trova veramente in continuità col significato interno ed è

intimamente coinvolto in questo, ovvero l'idea non ha alcun significato esterno. In breve, l'astratta separazione del significato apparentemente esterno da quello coscientemente interno dell'idea deve essere dapprima tracciata nettamente, come abbiamo appunto appositamente fatto, solo allo scopo che poscia, quando verremo a studiare i veri rapporti, possiamo giungere a vedere la reale e definitiva unità del significato interno ed esterno. Come vedete la nostra prima definizione dell'idea sembra porre — anzi con la sua formulazione astratta si sforza deliberatamente di porre — il significato esterno fino a un certo punto in netto contrasto col significato interno. Il risultato finale sarà di riassorbire semplicemente l'aspetto secondario, cioè il significato esterno, nell'aspetto primario completato, cioè il significato interno dell'idea completamente realizzato. E finiremo con l'asserire che il significato definitivo di ogni idea completa, quando è pienamente sviluppato, dev'essere considerato come un significato interamente interno, e che ogni significato apparentemente esterno diventa compatibile col significato interno solo in virtù di questo venir ad essere considerato come aspetto del vero significato interno.

F
Imp

Questa tesi si può illustrare con gli esempi già usati. La melodia cantata o ascoltata internamente ma volontariamente, nel momento mnemonico, è per la coscienza di colui che la canta o la ascolta, un'idea musicale. Essa ha pertanto il suo significato interno. Essa a dir tanto dapprima significa semplicemente che per colui che canta, nell'atto in cui canta, o per la memoria silenziosa di un'immaginazione musicale, la melodia presente adempie imperfettamente e parzialmente uno scopo cosciente, lo scopo dell'attimo fuggente. D'altro lato, la melodia può essere considerata da un critico come un'idea corrispondente a fatti esterni. Chi canta od

ascolta può anzi egli stesso dire mentre canta o ricorda: « Questa è la canzone che cantava la mia amata », ovvero: « Questo è il tema che Beethoven compose nel suo *Fidelio* ». In tal caso, si dice che l'idea ha il suo significato apparentemente esterno, e questo, cioè il suo riferimento a fatti che non sono dati ora e qui, è la relazione generale dell'idea a ciò che chiamiamo l'Essere vero. E tale riferimento non solo sembra a prima vista profondamente diverso del significato interno, ma deve essere anzitutto, per il nostro scopo, separato per definizione dal significato interno anche più nettamente di quanto non li distingue il senso comune. Perchè la separazione astratta è, per noi uomini, il preliminare necessario per afferrare l'unità della verità. Il significato interno è uno scopo presente nel momento che passa, ma in esso imperfettamente realizzato. In quanto tale, il senso comune lo chiama l'espressione d'un transiente intento di vita, un fatto di Volontà. La psicologia spiega la presenza e la parziale efficacia presente di questo scopo mediante le leggi dei processi motori, dell'abito, o di quella che spesso si chiama associazione. La dottrina etica trova in questo dominio degli scopi interni la regione che interessa soprattutto alla coscienza e all'intenzione morale pura. D'altro lato, si dice di primo acchito che il significato apparentemente esterno dell'idea è cosa che appartiene all'intelletto esternamente conoscitivo e ai fatti rigidi d'un mondo indipendentemente reale. Non già uno scopo, ma le leggi immutabili della Realtà, non già la vita interiore, ma l'Universo sembra, così, a primo aspetto essere ciò che assegna dall'esterno all'idea quel significato esteriore che essa deve avere. In tal guisa si pensa che il soggetto e l'oggetto si incontrino — si incontrino in questo fatto che le idee hanno il loro significato esterno — ma si incontrino come potenze straniere.

Ora, io dico, noi dobbiamo anzitutto riconoscere, anche più chiaramente che non faccia il senso comune, la profondità di questa apparente antitesi tra l'interno significato cosciente e il significato apparentemente esterno. Questo, come ho detto, è veramente il nodo gordiano del mondo. Dobbiamo ammettere il problema, ma, ciò non di meno, finire (quando giungeremo a vedere dietro le apparenze e a completare le astrazioni) col rispondere ad esso mediante la tesi che in sostanza il significato esterno è solo apparentemente esterno, ed è, in verità, solo un aspetto del significato interno completamente sviluppato. Dobbiamo affermare che appunto quello che è già, imperfettamente, ma coscientemente, il significato interno, cioè uno scopo relativamente adempito, quello appunto, e non altro si addimostra essere anche il significato apparentemente esterno quando è compreso nella sua verità, cioè l'intera espressione della stessa Volontà che è frammentariamente incorporata nella vita della fuggevole idea cosciente — l'adempimento della mira stessa che l'istante accenna. Ossia, in altre parole, dobbiamo affermare che, nell'esempio ricordato, l'artista che compose o l'amata che cantò la melodia, sono in verità presenti nell'interno significato completamente sviluppato dell'idea, come aspetti che sono realmente in esso compresi e che adempiono uno scopo; dell'idea, che ora, nella sua finitudine, sembra considerarli semplicemente come assenti. Scelgo di proposito, in questa maniera, una forma paradossale di illustrare la tesi, cui poscia giustificherà l'argomentazione. Posso ora solo indicare la teoria della vera relazione tra Idea ed Essere che in seguito ci proponiamo di sviluppare. Essa costituirà anche, come vedete, una teoria dell'unità di tutta la Vita del Mondo.

In breve, mediante considerazioni di questa natura, ci proponiamo di rispondere alla domanda « che cosa

è essere?» » mediante l'affermazione che essere significa semplicemente esprimere, incorporare il completo significato interno d'un certo sistema assoluto di idee — sistema che è, inoltre, realmente compreso nel vero significato interno, o scopo, di ogni idea finita per quanto frammentaria.

VI

Potete già osservare, anche in questo cenno del tutto preliminare della forma particolare d'idealismo che sarà sviluppata nelle presenti conferenze, due caratteri. Il primo è che la nostra spiegazione della natura dell'Essere dev'esser fondata esplicitamente sopra una teoria del modo con cui le idee posseggono il loro significato. Il secondo, che la nostra teoria della natura del significato dev'essere fondata sopra una definizione di esso in termini di Volontà e Scopo. Noi non diciamo veramente: la nostra volontà causa le nostre idee. Ma diciamo: le nostre idee incorporano ora imperfettamente la nostra volontà. E il mondo reale è appunto tutta la nostra volontà incorporata.

Posso aggiungere tosto due ulteriori osservazioni circa gli aspetti più filosoficamente tecnici dell'argomento col quale svilupperemo la nostra tesi. La prima osservazione è che il processo per cui noi passeremo dal primo, o frammentariamente interno, significato delle idee finite a quella concezione del loro significato interno completo a stregua della quale deve venir determinata la nostra teoria dell'Essere, è un processo analogo a quello col quale la speculazione matematica moderna ha cominciato ad occuparsi di quei concetti che i tedeschi chiamano *Grenzbegriffe* o concetti-limite. In linea di fatto, una delle prime cose da notarsi circa la nostra concezione dell'Essere è che questo, in quanto considerato dalla logica, è il concetto d'un limite, cioè di

quel limite che l'interno significato o scopo d'un'idea tende, sviluppandosi, a determinare coscientemente. L'Essere rassomiglia al concetto dei cosiddetti numeri irrazionali. Press'a poco come essi stanno in rapporto con le varie cosiddette « serie fondamentali » dei numeri razionali, così l'Essere sta in rapporto coi vari processi di pensiero che vi si accostano, quasi a dire, dall'esterno, e si propongono di determinarlo come il loro significato esterno, e, nello stesso tempo, la loro meta inattingibile. Quello che è, è per il pensiero l'adempimento insieme e il limite del processo del pensiero medesimo. Lo stesso processo del pensiero è un processo per cui, ad un tempo, ciò che si vuol significare tende a diventare determinato, e gli oggetti esterni tendono a diventare significati interni. Fate che il processo con cui io determino ciò che voglio interiormente significare proceda semplicemente sino al suo limite, e io avrò di fronte l'Essere. Non soltanto io imiterò il mio oggetto come qualche cosa d'altro, e corrisponderò ad esso dal di fuori; ma diverrò una cosa sola con esso, e così lo possederò internamente. Quest'è una formulazione filosoficamente tecnica della nostra tesi attuale; formulazione che solo il nostro studio ulteriore può giustificare. Ma nel presentarla ora, chiamo semplicemente l'attenzione sul fatto che il processo di determinazione dei limiti è un processo che la matematica ha non solo sviluppato, ma in larga misura, al giorno d'oggi, preparato per l'applicazione filosofica, cosicchè considerare il concetto dell'Essere da questo punto di vista significa metterlo in rapporto con una tendenza a cui l'investigazione recente ha risolutamente spianata la via. Noi ci troveremo di fronte tanto il modo falso, quanto quello vero di definire il limite.

La mia seconda osservazione è strettamente connessa con la prima, ma è alquanto meno filosoficamente tecnica,

e implica un ritorno agli aspetti pratici della teoria che abbiamo in vista. Ho detto testè che lo sviluppo della concezione d'un'idea il cui significato interno è interamente completato, e la cui relazione con l'Essere è altresì per tal maniera determinata, coinvolgerà la discussione del modo con cui i nostri intendimenti interni e frammentariamente finiti, quali appariscono nei nostri istanti fuggevoli, devono conseguire un carattere determinato, ossia diventare, come avrebbe detto Hegel, *bestimmt*, così da passare dall'indeterminatezza alla precisione. La nostra teoria, come scorgete già, identificherà l'ignoranza finita della Realtà con l'indeterminatezza finita di significato; asserirà che l'assoluto, in tutta la pienezza della sua vita è anche ora l'oggetto che voi realmente intendete con le vostre idee frammentariamente fuggevoli, e che il difetto della vostra forma presente di coscienza momentanea sta nel fatto che appunto in questo momento non sapete precisare che cosa vi intendiate. Perciò l'aumento di conoscenza coinvolgerebbe realmente un aumento nella determinazione della vostra intenzione attuale. Voi avete sempre con voi l'universo come la vostra vera intenzione interna. Solo che ora, a cagione della deficienza della vostra momentanea forma di coscienza, voi realizzate questa vostra intenzione vagamente, astrattamente, senza determinatezza. E, come abbiamo inoltre asserito, questa indeterminatezza delle vostre idee coinvolge anche una esitante indeterminatezza della vostra momentanea volontà, un'imprecisione tanto dell'ideale cosciente quanto dell'idea, un' incapacità non solo a possedere, ma a conoscere pienamente quel che volete. Giungere alla vostra reale e completa intenzione, all'intenzione implicita in questa stessa indeterminatezza del momento, costituirebbe il passaggio all'assoluta determinatezza. Giungere ad essa vorrebbe dire perciò conoscere con

intenzione

piena determinazione certe verità assai desiderate, come le seguenti: che cosa siete; chi siete, in quanto questo individuo; che cos'è questo individuale fatto fisico che vi sta ora dinanzi. Anzi vorrebbe dire conoscere che cos'è l'intero Essere individuale chiamato Mondo, e che è l'Individuo degli Individui, cioè l'assoluto o Dio. Questa determinatezza finale, questa precisione, questa definitezza, questa finalità di intenzione, costituisce appunto quel limite della vostra intenzione interna che la nostra teoria cercherà in prosieguo di stabilire. E quindi ciò che ora osservo in argomento è che, nel perseguire il nostro compito di definire l'Essere, non terremo dietro a meri principi astratti, ma recheremo gli oggetti più concreti del mondo, cioè gli Esseri individuali e il sistema che li collega in un sol tutto individuale — vale a dire gli Individui considerati come i limiti verso cui tendono tutte le idee dall'intento universale, e l'Assoluto considerato semplicemente quale il supremo adempimento della categoria stessa dell'individualità, l'individuo degli Individui.

finalità
d'intenzione

Volontà, intenzione, individualità accompagneranno continuamente la nostra teoria delle idee, del pensiero, dell'essere e ne costituiranno il risultato. E alla luce di queste osservazioni noi possiamo ora essere in grado di anticipare in modo più preciso la forma della dottrina a cui queste conferenze devono essere dedicate.

L'idealismo è, in un certo senso, veramente comune nella moderna dottrina. E familiari anche a chi segue la letteratura idealistica sono affermazioni come questa, che il complesso della Realtà è l'espressione d'un unico Sistema di pensiero, l'adempimento d'un unico Scopo cosciente, ossia il regno d'un'unica Esperienza internamente armonizzata. Ma ciò che i lettori appassionati chiedono oggi ai maestri dell'idealismo è, come tutti avvertiamo, una spiegazione più esplicita appunto del

come il Pensiero e lo Scopo, l'Idea e la Volontà, e soprattutto il pensiero e la volontà finiti e il pensiero e la volontà assoluti, debbano essere concepiti da un idealista nel loro rapporto reciproco. Le definizioni che ho dato precedentemente sono state pensatamente intese a preparare la via per poter poi occuparci direttamente appunto di queste questioni. Un'idea, secondo il presente dibattito, deve anzitutto venir definita sulla base dello scopo interno, o, se preferite, sulla base della Volontà, che essa esprime coscientemente, sebbene imperfettamente, nell'istante in cui viene in mente. Il suo significato esteriore, la sua funzione esternamente conoscitiva, in quanto essa conosce una realtà esterna, viene quindi, in queste conferenze, considerata come esplicitamente secondaria rispetto a questo suo valore interno, a questo carattere per cui tende al conscio adempimento d'un fine, alla conscia espressione d'un interesse, d'un desiderio, d'una volizione. Certamente, dare questa definizione, non vuol dire, come vedremo, separare il conoscere dal volere, ma significa piuttosto insistere, sin da bel principio, sull'unità della conoscenza e della volontà, prima nella nostra coscienza finita, e poi, come vedremo, nell'assoluto. L'attuale esposizione della nostra dottrina non deve perciò essere affatto accusata di trascurare l'aspetto del valore, l'aspetto teleologico e volizionale, che la coscienza sempre possiede. Noi veramente arriveremo in fine alla concezione d'un pensiero Assoluto, ma questa concezione si troverà in esplicita unità con quella d'uno Scopo assoluto. Inoltre, come abbiám detto, constateremo che il difetto dei nostri momentanei scopi interni, quali pervengono alla nostra coscienza passeggera, è che essi presuppongono un'individualità, tanto in noi quanto nei fatti della nostra esperienza, che non abbiamo interamente presente a noi stessi ad ogni istante, Ossia, in altre parole, noi, esseri

finiti, viviamo in cerca di individualità, di vita, di volontà, di esperienza, in breve del nostro intento. L'intenzione totale, che è il mondo, la Realtà, s'addimosterà essere, appunto per questa ragione, non un Assoluto infecondo, che divora gli individui, non un deserto, quale l'Eckhart scorse Dio, un *Stille wüste, da Nieman heime ist*, un luogo dove non v'è alcuna vita definita, e neppure un tutto che assorbe ogni determinazione; ma un tutto che è fedele all'aspetto finito di ogni istante fuggevole e d'ogni forma transeunte o permanente dell'*io* finito; un tutto che è un sistema individuale di individui eticamente liberi, collegati e determinati razionalmente, ma appunto perciò non determinati esteriormente, i quali sono, ciò non di meno, un tutto unico in Dio. È appunto perchè risulterà in fine che tutti i significati sono significati interni, è per questo che ciò che l'intendimento interno vuole soprattutto, cioè la presenza del concreto adempimento, della vita, della volontà palpitante e originatrice, della libertà e dell'individualità, risulterà, secondo il nostro modo di vedere, essere della stessa essenza del Significato Assoluto del mondo. Questo, dico, apparirà essere il senso della nostra tesi fondamentale; e su questo punto la nostra forma di idealismo si troverà in contrasto con altre.

E così, in questa esposizione del tutto preliminare, ho delineato il nostro compito, ho indicato le sue relazioni coi problemi della religione, ho accennato le sue connessioni storiche, e in qualche misura preannunciato il suo cammino. Ho definito in generale il problema della relazione del Mondo come Idea col Mondo come Fatto, e ho stabilito che il nostro problema sta precisamente in questa relazione tra Idee e Realtà. Allo scopo di aiutare a render chiara l'opera nostra, ho anche dato una definizione generale di che cosa è una idea, ed ho esposto il contrasto logico tra il significato

Riassunto
Delineato il compito
Indicato le relazioni
accennato le connessioni storiche
Definito il problema

Def. dell'idea
Contrasti tra senso
esterno e interno

1 - rappresentazione
2 - Volontà

coscientemente interno e quello apparentemente esterno di ogni idea finita. E finalmente ho asserito che nel trattare problemi della natura di quello circa il come il significato interno e quello esterno possano essere ridotti a un insieme coerente, saremo specialmente guardati a fruttuosa osservazione circa la relazione definitiva del Mondo con l'Individuo. Quest'è, adunque, il nostro programma. Il resto deve essere la nostra opera reale.

Non mi nascondo quanto siano inutili, in filosofia, le semplici promesse. Tutto si fonda in questo campo sul metodo del lavoro. In filosofia la questione non sta nell'interesse che presenta o nella speranza che desta il vostro credo, ma nel fondamento razionale per cui professate le vostre convinzioni. Accetto le strettissime limitazioni imposte da questa considerazione, e cercherò, quando giungeremo al punto centrale della nostra opera critica e costruttiva, di essere esplicito quanto il tempo concessomi permette, tanto nel mostrare il senso preciso della dottrina delineata con la precedente esposizione in forma indeterminata e dogmatica, quanto nello spiegare le ragioni che mi inducono a preferirla alle dottrine rivali come soluzione sia dei problemi logici sia di quelli empirici. Ma per esporre particolareggiatamente l'argomento, la via è lunga, e l'intera nostra impresa può spesso sembrarci, man mano che procediamo tra le difficoltà, oscura e dubbiosa. Anche le introduzioni hanno i loro difetti. E io ho voluto con queste parole introduttive semplicemente raccontare il sogno di cui ciò che segue deve fornire l'interpretazione e in qualche misura la giustificazione.

CONFERENZA II

Realismo e Misticismo nella storia del pensiero.

Nella nostra conferenza d'introduzione si delineò il piano generale di queste discussioni. Bisogna ora che noi richiamiamo un aspetto di questa precedente conferenza. Noi dobbiamo fondare la nostra concezione della filosofia della Religione sulla trattazione dei più fondamentali problemi della teoria dell'Essere. Senza difendere ulteriormente il nostro piano e senza ancora esporre preliminarmente il suo disegno e il suo metodo, procederemo ora direttamente a dar esecuzione al nostro compito.

I

Noi esprimiamo col linguaggio, per mezzo dei verbi, di aggettivi e di espressioni equivalenti, *che cosa* sono le cose per quanto riguarda le loro qualità, come si comportano, in quale relazione stanno. Ma oltre queste espressioni con le quali qualificiamo, descriviamo, confrontiamo e distinguiamo i vari oggetti da noi osservati e pensati, abbiamo certe altre espressioni con le quali asseriamo *che* dati oggetti sono, o sono reali, anzichè non essere od essere irreali. Ora, con frase tecnica, noi chiameremo poi le espressioni di questo secondo tipo il vocabolario ontologico del nostro linguaggio. Per quanto sia difficile affermare

od esprimere in parole la concezione dell'Essere, pure il vocabolario usato, almeno nelle lingue della famiglia indo-europea, per asserire che una cosa è, è tanto ricco, vivo, flessibile da ricordarci ad ogni momento quanto familiare anche alla mente più incolta è in concreto l'idea di Essere reale. Diamo subito un esempio. Un conto è, per il senso comune, avere, come si dice, un'idea nella mente, e un tutt'altro conto è credere fermamente che quest'idea corrisponda a un fatto esterno reale. Un conto è leggere in un giornale una voce che corre e un altro conto è essere sicuri che la notizia è vera. Ora, in questi casi, il contrasto tra un piano e il suo reale adempimento, tra la cosiddetta semplice idea e lo stesso concetto pensato quando si crede in esso come in un fatto esterno reale, tra la voce riferita dal giornale e lo stesso fatto se considerato come vero — questo contrasto, dico, è precisamente il contrasto tra ciò che *non è* e ciò che *è*. Il contrasto in parola, ripeto, è assai familiare e della più grande importanza pratica. Potete naturalmente osservare tosto che questo contrasto è strettamente connesso con quello stabilito l'altra volta tra il significato interno delle idee, i piani e simili, e il loro significato esterno, ossia la loro relazione con ciò che le adempie o le realizza. Tutta la comune virtù della sincerità appare, nel mondo del senso comune, fondarsi sul fatto che si colga appunto questo contrasto e si rimanga fedeli a questa distinzione. Il bugiardo è un uomo che deliberatamente mette fuori di posto i predicati ontologici. Egli afferma la cosa che non è. Il suo intendimento interno, è una cosa; l'espressione esterna del suo intendimento è un'altra cosa e contraddice l'intendimento interno. La vita d'ogni nostra volizione esterna sembra fondarsi sopra un consimile chiaro senso di questo medesimo contrasto. Un piano implica un'idea di che

cosa sia qualche oggetto possibile. L'esecuzione del piano, l'atto volontario di chi si assume l'adempimento dell'idea, implica un processo per cui si può arrivar a dire con verità: « Il fatto è compiuto; il piano non è più un semplice piano; ciò che formava l'oggetto del piano prima non era, ma ora è. La 'semplice idea' è diventata realtà ».

Tutte queste sono distinzioni familiari del senso comune. Così, la nostra lingua è veramente piena di espressioni basate sul contrasto tra ciò che è e ciò che non è. Nostro compito è di cominciar a cogliere il senso preciso di questo contrasto. E voi potete già permettermi una breve escursione nel campo d'un linguaggio più rigorosamente filosofico.

Poichè nelle parole che precedono è già implicita l'osservazione immediatamente successiva che anche lo studio del nostro vocabolario popolare a questo punto suggerisce. Qualunque cosa il contrasto tra essere e non essere venga da ultimo a presupporre, tutti osserviamo che si esprime l'esistenza o realtà d'un oggetto dicendo *che* esso è, mentre quando diciamo semplicemente *che cosa* un dato oggetto è, non sembra, sino a questo punto, che si getti alcuna luce sulla verità dell'asserzione che l'oggetto in discorso è reale. Così, io posso dirvi che cosa è una fata; ma, sino a tal punto, non vi dico se una fata sia, in ogni senso, reale o irreal. Ora la distinzione espressa in tal guisa vien formulata in modo assai naturale, con una frase filosofica ben nota, chiamando questa distinzione, come fanno molti metafisici, la differenza tra il *che* e il *che cosa*, ossia tra l'*esistenza* e l'*essenza* d'una fata. In questa espressione dei filosofi il *che* si riferisce all'asserzione del predicato ontologico. Il *che cosa* (chiamato talvolta anche l'*essenza*) si riferisce alla descrizione ideale dell'oggetto, che noi possiamo più tardi

asserire, od apprendere, che è o non è. Kant che insistette molto su questa separazione del *che cosa* dal *che*, sostenne l'opinione che il predicato *è*, o *è reale*, o *esiste*, non arreca alcun elemento distintivo circa il *che cosa* dell'oggetto in questione, ossia nulla aggiunge all'essenza di questo oggetto. Poichè, una fata, allorchè sia stata completamente concepita come una possibile creatura vivente, non muterebbe d'un ette il *che cosa*, cioè il predicato caratteristico che ora appartiene alle fate, se questa fata giungesse, mediante un atto creativo a un processo evolutivo, all'esistenza reale. Appunto in tal modo, il *che cosa* per usare l'esempio preferito di Aristotele, è comune alla casa progettata e alla casa reale costruita poscia in conformità al progetto. Il *che* della casa è ciò che l'opera del costruttore effettua.

A questa, che è la più elementare delle distinzioni metafisiche, do questo posto, qui, al principio delle nostre discussioni, semplicemente per rilevare tosto, anzitutto che, come si disse, il contrasto in parola corrisponde al contrasto tra significato interno ed esterno delle idee, e poi che noi non siamo tenuti a supporre che questa distinzione sia definitiva. In realtà, la mia concezione dell'Essere finirà per incardinarsi sulla completazione e sulla trasformazione di tale distinzione, la quale non è che uno stadio sulla via della conoscenza. Ma per prima cosa noi prendiamo a prestito la fraseologica che la esprime dal linguaggio e ci proponiamo come problema di determinarne il significato. Il predicato ontologico in tal guisa, per usare l'espressione di Kant ci appare non essere affatto un vero predicato, dacchè esso non introduce differenziazioni circa i caratteri pensabili dell'oggetto a cui è applicato.* E, per soggiungere l'esempio famoso dello stesso Kant, cento franchi reali, secondo lui, non differiscono per alcuno decifrabile carattere essenziale o logico da

cento franchi ideali o possibili. È la mia ricchezza reale che differisce secondo che io possegga o no cento franchi. Pure d'altro lato, questo sì astratto predicato ontologico, altrimenti considerato, apparisce veramente altresì come se fosse il più importante di tutti i predicati, giacchè precisamente l'è e il *non è* devono in qualche modo esprimere tutta la differenza tra un fatto vero e una voce falsa, tra il testimonio vero e il bugiardo, tra la vita dell'uomo sveglio e il sogno, tra la storia e il mito — anzi tra il mondo e niente (1).

(1) L'umano pensiero deve prima separare per poter forse poscia riunire. Un risultato storico di questo modo di mettere astrattamente in contrasto il predicato ontologico con gli altri predicati degli oggetti, fu che prima Aristotele, poi i manuali scolastici, talvolta tentarono una specie di unione esterna, sotto un nome astrattamente comune, degli aspetti medesimi che avevano prima così accuratamente divisi. In conseguenza la parola « Essere » venne usata in un significato che mi limito a ricordare di passaggio. I manuali scolastici, vale a dire, per esempio le *Disputazioni* di Suarez, usano quella parola come segue. « Essere » (*ens*), preso del tutto in astratto, come dicono gli scrittori, è una parola che si applica ugualmente tanto al *che cosa* quanto al *che*. Così se io parlo dell'essere d'un uomo, posso, secondo quest'uso, intendere o la natura ideale d'un uomo, indipendentemente dalla esistenza dell'uomo, o l'esistenza d'un uomo. Il termine « Essere » è sino a questo punto indifferente ad entrambi questi significati nettamente divisi. In questo senso l'Essere può considerarsi come di due specie. Per quanto riguarda il *che cosa* esso significa l'Essenza delle cose, o l'*Esse Essentiae*. In questo senso, per l'Essere d'un uomo, si intende semplicemente la definizione di ciò che significa un uomo come idea. Per quanto riguarda il *che*, Essere significa l'essere esistente, o *Esse Existentiae*. L'*Esse Existentiae* d'un uomo, o il suo essere esistente, sarebbe quello che egli possederebbe soltanto se esistesse. E così gli scrittori scolastici in parola devono sempre indicare in ogni caso particolare, se col termine *Ens* o *Esse*, essi si riferiscono al *che cosa* o al *che*, o all'*Esse Essentiae* o all'*Esse Existentiae*. Nello stesso tempo l'uso Scolastico distingue anche la Realtà dall'Esistenza, dicendo che l'Essenza di un fatto non ancora esistente, ma sicuramente futuro, può esser detta in un certo senso reale, indipendentemente dall'Esistenza, e che in generale si può distinguere le Essenze reali dalle mere invenzioni.

Ma io devo ricordare questo uso tecnico solo per dire subito che noi ce ne daremo poco pensiero. In queste conferenze intenderò sempre per

Terminata così questa digressione in cui abbiamo usato le parole nel loro significato filosoficamente tecnico, ritorniamo per un momento al linguaggio popolare.

Il linguaggio, come è comunemente usato, non ci lascia del tutto in balia della imbarazzante separazione del predicato ontologico dagli altri, da quelli che Kant chiamava i veri predicati degli oggetti. La separazione del *che cosa* dal *che* si formò lentamente nelle menti degli uomini; anche ora, di rado essa esiste completa nelle menti che non siano quelle di pepsatori che si occupano particolarmente della materia. In realtà, moltissime parole e frasi che si riferiscono evidentemente al *che cosa*, vennero in uso gradualmente, nel vocabolario ontologico popolare, come mezzi per indicare che un oggetto è reale. Di queste numerose maniere popolari per esprimere la realtà, tre classi ci interessano particolarmente a questo punto, perchè sono, per così dire, accenni preliminari delle nostre varie concezioni dell'Essere, più filosoficamente rigorose.

In primo luogo, adunque, troviamo usate per affermare la realtà degli oggetti certe forme di discorso, il cui carattere notevole sta in ciò che esse ci dicono che l'oggetto si *deve vedere*, o *ci sta dinanzi*, o può essere

Essere, l'essere reale delle cose, il *che*. Nè cercherò di stabilire una differenza sistematica nell'uso delle due parole Realtà ed Esistenza, o degli aggettivi reale ed esistente. Fin tanto che il *che cosa* e il *che* rimangono astrattamente separati nella nostra indagine noi chiameremo il *che cosa* l'essenza, od anche l'idea presa astrattamente nel suo significato interno. Per contro, il *che*, l'Essere reale delle cose ci apparirà a questo periodo come corrispondente a quello che l'altra volta chiamammo il significato esterno delle nostre idee. Ma via via apprenderemo che questa separazione del *che cosa* dal *che* è una falsa astrazione, un semplice stadio necessario sulla via della conoscenza. Constateremo anche che gli oggetti possono essere reali in vari gradi; ma non cercheremo, come fanno molti scrittori, di parlare soltanto di certi gradi della Realtà in quanto esistente. Useremo le due parole scambievolmente.

constatato, o lo *si osserva*, o è *evidente*, o *sussiste*, o *c'è*, ovvero, come dicono anche i tedeschi, è *verhanden*; mentre l'irreale *non sussiste*, o non *ci sta dinanzi*, o *non lo si constata*, o *non c'è*. Queste espressioni pongono l'essere reale d'un oggetto in stretta relazione con la perspicuità, la prossimità, l'evidenza, o la semplice presenza della nostra esperienza di questo oggetto. In conseguenza esse implicano spesso che l'oggetto sembra più o meno accidentale. *Può essere*, *può darsi*, sono quindi frasi spesso impiegate come maniere di dire che un oggetto è. « Voi credete che non vi sia un al di là, ma può darsi che vi sia »; così dirà il predicatore ad un incredulo. Il carattere comune di queste espressioni popolari è che esse danno importanza a quella che i filosofi chiamano l'immediatezza dei fatti reali, come il segno più notevole della loro realtà. Perchè l'immediato, come una luce o un suono, o un dolore, può appunto essere constatato, o è dato come fatto.

Ma una seconda classe di espressioni, in assoluto contrasto con la prima, dichiara che un oggetto è reale, non in virtù della sua semplice presenza od evidenza, ma in quanto esso è *più profondo*, di ciò che è visibile, ossia in quanto possiede *fondamento*, *solidità*, *permanenza*, *costituzione interiore*, *profondità* di significato. Molta parte del linguaggio cui alludiamo prende forma di metafore. Ciò che semplicemente sembra è *corteccia* o *guscio*; ciò che è reale è l'*interno* o il *nocciolo* delle cose. Amleto dice:

Oh questo

è quel che sembra; questi sono i segni
che l'uom può simular. Ma qui, qui dentro
ho qualche cosa che d'assai va sopra
a cotali apparenze (1).

(1) Trad. Carcano.

Altre metafore, nelle lingue antiche della famiglia indo-europea, identificano l'*essere* col *respirare* o col *dimorare*. Il reale in generale vive; poichè possiede una forza interna di auto-conservazione, come alle menti più primitive sembra avere la vita. Il *respirare* è un notissimo segno di vita. Così *respirare* è essere. L'irreale è anche simile a un vagabondo o a uno straniero. Ma il reale *permane* nella propria casa. Così essere reale è *dimorare*. O, ancora, il reale è il *risultato* dei principî, è ciò che *si è formato*. È il *prodotto* o la *meta* dei processi. Esso è nello stesso tempo necessario e permanente. È facile esemplificare tutti questi concetti mediante la fraseologia ontologica delle varie lingue.

Un terzo tipo di espressioni popolari ci offre ancora un'altra concezione di ciò che è essere. Secondo questa parte, per così dire, del semplice *folk-lore* dell'essere, essere reale significa anzitutto essere *autentico* o essere *vero*. Si scorge, per contrasto, questo significato in moltissime qualifiche popolari di oggetti di cui venne una volta svelata l'irrealità e l'illusorietà. Un oggetto irreale può essere chiamato, se è migliore degli oggetti creduti reali, un *ideale*. Ma la maggior parte dei numerosi appellativi degli oggetti irreali sono termini di accusa: così l'irrealità è un'*apparenza*, una *delusione*, un *inganno*, un *mito*, una *frode*, un *fantasma*, un'*imitazione*, una *bugia*. Per contro il reale è ciò su cui si può *fondarsi*. È *autentico*, e non semplice imitazione. È *vero*.

II

Così abbiamo indicato, benchè non esaurientemente, il campo del linguaggio ontologico del popolo. *Essere immediato*, o, d'altro lato, trovare un *buon fondamento* in ciò che non è immediato, è, in terzo luogo, *essere*

autentico e vero; queste sembrano essere le tre principali concezioni di ciò che è reale nell'ontologia popolare. La metafisica tecnica, come ogni trattazione dotta, ha le sue basi appunto nel *folk-lore* linguistico (per così dire) precedentemente indicato; e facilmente si intendono male i filosofi se si tralascia di osservare donde essi prendono il loro vocabolario. Come ben dice il Teichmüller, nell'introduzione al suo saggio sulla metafisica, la teoria aristotelica dell'Essere è in parte fondata su una serie di commenti grammaticali e lessicografici alle forme di discorso usate nella lingua greca. Tutte le concezioni più filosofiche dell'essere sono in parte dovute a un tentativo di prender nota degli stessi aspetti dell'esperienza umana che le tre classi di predicati ontologici popolari hanno riconosciuto fin da un remoto periodo. E, in realtà, i concetti ontologici sono limitati, per quanto riguarda la loro sfera di variazione, da una situazione in cui ci troviamo noi stessi e che le precedenti variazioni del vocabolario popolare ci hanno ricordata. È necessario, nel passare ad un campo più filosoficamente tecnico, di tracciare sommariamente questa situazione comune. Perché il problema dell'Essere è, come ogni altro problema umano, innanzi tutto un problema di esperienza e di bisogni distintamente pratici.

Noi tutti, ad ogni momento, abbiamo delle esperienze. Queste esperienze ci giungono, in parte, come fatti bruti: luce e oscurità, suono e silenzio, dolore, cordoglio e gioia, sono appunto, in parte, cioè in uno dei loro aspetti universali, dati del senso, del sentimento, della vita interna in generale. Questi fatti dati scorrono via; e, se ciò fosse tutto, il nostro mondo sarebbe un problema così insolubile che la sua presenza senza senso non ci potrebbe nemmeno destare una preoccupazione. Ora, sin qui, noi abbiamo ciò

che si chiama l'esperienza semplicemente immediata, cioè l'esperienza adesso presente, indipendentemente da definizioni e formulazioni e in generale da ogni conoscenza delle sue relazioni. Ma ciò non è tutto. In più, noi, quando siamo svegli e pensiamo, abbiamo presente ciò che si potrebbe chiamare l'esperienza più o meno grandemente *idealizzata*, esperienza che, oltre la sua semplice presenza, possiede un Significato. Da questo lato delle nostre vite noi avvertiamo la serie di processi mentali chiamati Idee. Queste idee hanno il carattere di presentare, in modo più o meno incompleto ma non mai perfetto, quello che l'altra volta chiamammo l'adempimento d'uno scopo, l'incorporazione dell'intendimento interior^e presente a noi ad ogni momento. In quanto queste idee riempono i nostri momenti, la vita interiore è in tal guisa illuminata dall'intento. Ma ora, in ognuno di questi nostri fuggevoli momenti presenti, questo intento non è mai pienamente posseduto. Qualunque sia la nostra occupazione e la nostra dottrina, noi lottiamo senza tregua contro l'essenziale ristrettezza del nostro campo cosciente. Noi viviamo cercando la completezza del nostro intendimento. E questo cercare costituisce il processo chiamato pensiero.

In generale, questo processo è impigliato in un curioso conflitto con questi fatti bruti che costituiscono la semplice immediatezza anzidetta. Questi fatti, in quanto rimangono semplicemente immediati, sono un ostacolo al processo di idealizzazione. Noi diciamo che essi ci confondono o ci imbarazzano. D'altro canto, questi stessi fatti talvolta sorgono nella coscienza solo per fondersi immediatamente o assai presto con le nostre idee. Quest'è, per esempio, il caso, ogni qualvolta noi compiamo un atto volontario, e nello stesso tempo percepiamo mediante i nostri sensi, approvandolo, il risultato dell'atto. Quest'è anche il caso, quando cer-

chiamo un oggetto atteso, e la ricerca trova l'oggetto. In tali casi il regno dell'ideale ci appare estendersi continuamente. Allora diciamo o che dominiamo i fatti con la nostra volontà, o che confermiamo, procedendo innanzi, le nostre aspettative intellettuali. O ancora, possiamo riuscire a riconoscere ed interpretare i dati immediati in termini delle nostre idee. In questi casi noi ci sentiamo a posto nel nostro mondo. Ma quanto i dati, come spesso accade, rimangono inflessibili, rifiutano di essere riconosciuti, deludono le aspettative o respingono il dominio della nostra volontà, allora, qualunque sia la nostra teoria dell'universo e qualunque possa essere la nostra occupazione pratica, abbiamo dinanzi alcuni esempi dell'interminato conflitto finito tra la semplice esperienza e la semplice idea. Questi due aspetti delle nostre vite, l'aspetto immediato e l'aspetto ideale, si mostrano allora in vivo contrasto. La meditazione ideale e la brutta immediatezza stanno in opposizione l'una contro l'altra. Allora conosciamo la nostra finitudine, e siamo perciò internamente inquieti. Tale inquietudine è l'esperienza che noi, peregrinando nella nostra finitudine, quasi normalmente subiamo. La situazione può riguardare il lavoro privato, o i dibattiti pubblici, la lotta pratica o l'incertezza teorica; ma in ognuno di tali casi, nell'infinita varietà delle nostre vite, il conflitto conserva caratteri profondamente ed essenzialmente simili: — il fine in guerra con la fortuna, l'idea col dato, il significato col caos, tale è la vita dei nostri ristretti momenti fuggitivi, e, in quanto siamo finiti, in quanto la nostra volontà non vince interamente ancora la sua battaglia, il nostro intelletto non coglie la verità che cerca.

Praticamente, questo conflitto ha altri nomi; ma considerandolo teoricamente, cioè in rapporto col contenuto e con le relazioni che esso implica, noi chiamiamo

questo conflitto lo sforzo del Pensiero per comprendere l'Essere. Per Pensiero intendiamo qui la somma totale delle idee, tutta questa vita di intendimenti interni, *in quanto* essa è precisamente lo sforzo per comprendere e interpretare i dati, i bruti fatti dell'immediatezza, in termini delle idee medesime; lo sforzo di conquistare i fatti alle idee, o di adattare le idee ai fatti. Se i fatti saranno completamente interpretati, si fonderanno con le idee, e il conflitto tra Pensiero ed Essere cesserà. Se no, è il Pensiero che tenta di riconoscere i fatti dati. È il Pensiero che procede, quando, essendo le nostre idee presenti incapaci di illuminare sufficientemente il caos dell'immediatezza, noi cerchiamo altre idee, per potere, in termini di esse, interpretare i nostri problemi. È il Pensiero che noi possiamo considerare possegga innumerevoli armi ideali, il magazzino di quelli che chiamiamo i ricordi del nostro passato, l'arsenale di quelli che chiamiamo i principi generali d'interpretazione dei fatti, la vasta collezione di idee tradizionali di cui ci ha fornito tutta la nostra educazione. Il Pensiero possiede — o, meglio, è — questa intera collezione di idee, prese come in contrasto coi fatti. Le idee, secondo ad ogni momento ci pervengono alla mente costituiscono la nostra risorsa nella guerra contro l'immediatezza.

Tanto basta, a questo punto, per il Pensiero. Ma che cosa intendiamo per Essere? Lo sforzo di dare una risposta a questa domanda porta a far luce su parecchie alternative possibili. Dobbiamo cercar ora di definire anche queste più esattamente. Pure tutte le alternative comprendono un carattere comune. In questa lotta, l'Essere, ciò che è reale, in quanto opposto e messo in contrasto con ciò che ci è appunto ora semplicemente accennato dalle nostre momentanee idee nell'atto che passano e che non è ancora confermato dai fatti —

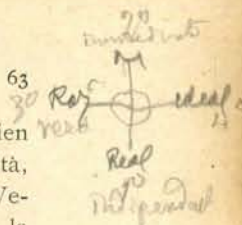
l'Essere, dico, apparisce sempre, nel conflitto e nella incompletezza del nostro pensiero umano, quale ciò che noi consideriamo anzitutto come reale prima di ogni più speciale definizione, in quanto lo chiamiamo Altro dal nostro pensiero del momento, meramente transeunte e finito. La nostra situazione, in quanto esseri pensanti finiti, è, come abbiamo ora detto, inquietante. Noi desideriamo di trovarci in qualche altra situazione in luogo di questa. Le nostre idee, nello stesso tempo che costituiscono l'incorporazione parziale d'un intento, non sono mai un'incorporazione completa. Noi non ci troviamo mai interamente a posto nel nostro mondo. L'Altro che cerchiamo coinvolgerebbe adunque, se venisse completamente trovato, una situazione in cui pensiero e fatto non sarebbero più in guerra come sono ora, e in cui il pensiero avrebbe terminato il suo compito ideale adesso non ancora finito. Per definire in precedenza questa situazione dobbiamo adunque formarci alcuni concetti più o meno precisi sulla questione: dove sta il difetto dei nostri pensieri presenti, sia in sè stessi sia nella loro relazione coi fatti?

Ne segue che, nel determinare questo difetto della nostra situazione presente, nel preindicare il carattere dell'Altro che cerchiamo, del completamento che ci occorre e la cui presenza, una volta constatata condurrebbe a cessare il conflitto ora esistente — nel far ciò, dico, noi siamo limitati, circa la scelta delle alternative, dalle esigenze della cosciente situazione finita che abbiamo riassunta. Possiamo definire l'Altro, il vero Essere, per ciò che, se ci fosse presente in questo momento, farebbe *cessare il nostro conflitto*. Da questo lato esso sembra qualche cosa di desiderabile e desiderato; un oggetto di aspirazione. D'altro canto, possiamo considerare, e spesso consideriamo, l'Essere come ciò a stregua del quale le nostre idee vanno *controllate*,

raddrizzate, o, se è necessario, *poste totalmente da banda* perchè inapplicabili. Da questo lato, l'Essere apparisce come una specie di fato, o forse come una suprema autorità, che giudica le nostre idee e può contraddirle. Sotto questo aspetto, ciò che è, è spesso il *non* desiderato e può essere il male irrimediabile. Vi sono ancora parecchi modi di definire l'Essere o piuttosto in termini di Immediatezza o piuttosto in termini di Idee. Ma Fatto e Idea, Immediatezza e Pensiero, sono i fattori di cui il contrasto e il conflitto devono determinare quale concetto possiamo formarci di ciò che significa essere. Una certa unione concepita fra gli elementi forniti da questi due fattori, che entrano nel nostro conflitto finito, costituisce, per qualsiasi teoria, il concetto della realtà.

Ed ora — dopo aver riassunto le imprecise concezioni popolari ed aver visto quale situazione tutto lo sforzo per definire l'Essere determina — siamo preparati a passare alle concezioni di ciò che è reale, alternativamente apparse nel corso della storia della filosofia. Dico che queste concezioni fondamentali, quali si differenziarono gradatamente nel corso della storia della filosofia, sono in numero di quattro. In questa conferenza definirò con una qualche estensione due di esse. Esporrò le altre solo nelle ultime conferenze, dopo che uno studio critico delle prime due abbia preparato la via.

Ma prima le nominerò tutte e quattro. Il semplice elenco non ci darà gran luce, ma servirà a fornire i titoli delle nostre investigazioni immediatamente successive. Chiamerò la prima, la concezione tecnicamente realistica di ciò che è essere; la seconda, la concezione mistica. Alla terza non posso agevolmente dare un nome: la chiamerò talvolta la concezione tipica del moderno Razionalismo critico. In questo momento



preferisco chiamarla, secondo il modo con cui vien formulata, la concezione del Reale in quanto Verità, ovvero (come si dice usualmente oggidi) in quanto Verità empiricamente verificabile. Chiamerò la quarta, la concezione Sintetica di ciò che è essere, ovvero la concezione dell' Idealismo costruttivo. Per la prima concezione, è reale semplicemente ciò che è *indipendente* dalle mere idee che stanno o possono stare in relazione con esso. Per questa concezione, vale a dire, ciò che è, non è soltanto esterno alle idee che noi abbiamo di esso, ma decide in modo assoluto e indipendente della validità di queste idee. Esso riscontra o determina il valore delle idee, e ciò del tutto indipendentemente dal nostro desiderio o dalla nostra volontà. Ciò che noi « semplicemente pensiamo », non produce alcuna differenza nei fatti. Per la seconda concezione, è reale ciò che è, in linea assoluta e fondamentale, *immediato*, cosicchè quando lo si raggiunge, per esempio lo si sente, esso pone interamente fine ad ogni sforzo per una definizione ideale, e in questo senso *soddisfa* le idee e nello stesso tempo costituisce il fatto. Per questa concezione, adunque, l'Essere è la meta bramata del nostro desiderio. Per la terza concezione, è reale, puramente e semplicemente, ciò che è Valido o Vero. Soprattutto, secondo la forma moderna di questa concezione, è reale ciò che l'esperienza, nel verificare le nostre idee, mostra essere valido in queste. Ossia, il reale è la valida « possibilità d'esperienza ». Ma per la quarta concezione, è reale ciò che in definitiva presenta in un'esperienza completa l'intero significato d'un sistema di Idee.

Procedo tosto ad esporre la prima delle due concezioni. Esse costituiscono i due poli opposti; e la loro guerra è antichissima. La storia della teologia, soprattutto, venne determinata dal loro conflitto.

1° Realismo

2° Nihilismo

3° Rapinismo
critico
la realtà è l'esperienza

4° Idealismo
costruttivo

III

La prima delle quattro concezioni è la più nota. Secondo essa, ripeto, essere reale significa essere indipendente dall'idea od esperienza, mediante cui il reale è, dal di fuori, sentito, o pensato, o conosciuto. E questa, dico, è la concezione nota come Realismo metafisico, concezione che, riconoscendo gli esseri indipendenti come reali, insiste esplicitamente sulla loro indipendenza come su ciò che forma l'essenza stessa della loro realtà.

Per comprendere che cosa presuppone questa concezione della Realtà, devo anzitutto indicare che, delle quattro concezioni, questa prima si propone di distinguere più nettamente e astrattamente il *che cosa* dal *che* riguardo ad ogni oggetto reale, e di tener separati i due aspetti. Quali oggetti siano reali in questo senso, la definizione realistica non si propone affatto di determinare. Ma in virtù della definizione, si deve conoscere, in quanto esso sia conoscibile, il carattere determinante che distingue gli oggetti reali dagli irreali. Gli oggetti irreali, i centauri od altre invenzioni, gli ideali, le delusioni, possono essere quello che vogliono. Gli oggetti reali posseggono invece un *che cosa* che l'esperienza o la dimostrazione prova appartenere ad essi. Ma la differenza tra oggetti reali ed irreali è una differenza specifica, e non può esattamente essere chiamata una differenza relativa al *che cosa* degli oggetti reali o irreali. Tale differenza, che si riferisce interamente al *che*, è una differenza che si può esprimere col dire che gli oggetti immaginari sono totalmente basati sulle idee, sulle speranze, sui sogni, sulle fantasie che li concepiscono; mentre gli oggetti reali sono *del tutto indipendenti dall'idea di cui possono essere oggetti, appunto in quanto quest'idea è diversa dal suo oggetto.*

Conformemente a ciò, questa prima forma del predicato ontologico è stata applicata dai pensatori che l'hanno usata ad oggetti innumerevolmente e infinitamente vari. Tanto la materia, quanto lo spirito, sono stati detti ugualmente reali in questo primo senso. Il Realismo non ha, naturalmente, una tendenza necessaria verso il Materialismo, sebbene i materialisti siano realisti. Poichè qui tutto s'incardina sul predicato ontologico, e non sul *che cosa* del soggetto a cui un dato filosofo realista applica il predicato medesimo, non si sa mai in precedenza se non che il mondo del realista può risultare essere pieno di menti. A mò d'esempio delle varietà del Realismo posso tosto riferire le entità tipiche che sono apparse nel corso della storia della filosofia. L'Uno degli Eleatici, e i Molti di Empedocle e Democrito; le idee platoniche, nella forma con cui Platone le definisce nelle sue più caratteristiche esposizioni della loro suprema e assoluta dignità come esseri reali; gli esseri individuali aristotelici di tutti i gradi da Dio alla materia; la Natura degli Stoici e gli atomi degli Epicurei; tutto il mondo di entità create della teologia scolastica, allorchè lo si consideri a parte dalla sua dipendenza da Dio; la Sostanza di Spinoza; le Monadi di Leibniz; le Cose in sè di Kant; i Reali di Herbart; la Sostanza mentale (*Mind Stuff*) di Clifford; l'Inconoscibile dello Spencer; ed anche gli agenti morali dei più moderni sistemi etici di metafisica; tutti questi tipi infinitamente vari di oggetti pensati, che differiscono quasi senza limite per valore e per descrizione, sono stati dichiarati reali in un senso che gli autori di essi hanno più o meno chiaramente identificato con questo nostro primo senso del mondo reale. Tutti questi pensatori furono pertanto realisti.

Evidentemente adunque, quest'idea di ciò che è reale non è identica ad alcuna delle precedenti definizioni,

più semplici e popolari, della realtà. Gli atomi secondo abbiamo ora appreso a definirli, sono invisibili; l'Uno degli Eleatici può essere conosciuto soltanto dal pensiero; le Idee platoniche sono soprattutto incorporali. D'altro lato, una parte (sebbene non tutta) dell'ordinanza ordinaria metafisica realistica che s'incontra in molti manuali scientifici, si occupa di oggetti visibili e tangibili. Le Monadi di Leibniz sono Anime. Le cose in sè di Kant e i Reali di Herbart sono altrettanto inconoscibili quanto l'Energia di cui ci parla Spencer. Pure la prima forma del predicato ontologico è stata applicata a tutte queste diverse specie di oggetti da pensatori che avevano avuto in mente, più o meno chiaramente, quel predicato. Per conseguenza, nè la visibilità, nè qualunque altra delle forme con cui la metafisica popolare concepisce l'immediatezza, esprime adeguatamente questa concezione. Tuttavia è vero che l'Essere reale implica, per questa prima nozione, che ciò che è reale è in un certo senso *dato*, ed è pertanto un *fatto bruto*. Molto più vicina alla presente nozione è quel secondo modo di vedere popolare, secondo il quale essere reale significa essere la base profonda che fornisce la ragione di ciò che è dato, o che sta in qualche modo sotto la superficie dell'immediata presenza. La forma di dottrina filosoficamente tecnica, di cui ora parliamo, è, inoltre, in qualche misura uno sviluppo della terza delle precedenti concezioni popolari, secondo cui quel che è reale rende con ciò le idee di esso o vere o false. In breve, adunque, questa definizione ontologica è una sintesi delle tre concezioni popolari, con accentuazione della seconda, cioè dell'idea che il reale, come tale, è dietro od oltre i fatti semplicemente immediati della nostra esperienza.

Quanto al suo rapporto con quella lotta che avviene tra il pensiero e l'immediatezza nei nostri passeggeri

momenti finiti di coscienza — a quell'inquietante conflitto di cui ho dianzi parlato — questa forma del predicato ontologico definisce l'Altro precisamente come un regno interamente *altro* rispetto agli stati interni coi quali lo conosciamo. Ciò che è, è quindi indipendente dal nostro conflitto interiore, appunto perchè questo regno del vero essere è interamente separato dalle deficienze della nostra imperfetta apprensione. Il Reale è ciò che si conoscerebbe se si potesse del tutto liberarsi dai limiti imposti dalla vita meramente interna della coscienza. Come i monaci abbandonano il mondo per acquistare una pace astratta, così il Realismo vi comanda di abbandonare ciò che dipende dalla vostra mera interna apprensione finita, se volete raggiungere la verità indipendente. Per quanto riguarda la via della liberazione, il come abbandonare il conflitto interno e trovare la realtà indipendente, quest'è, veramente, un'altra questione. Ora ci occupiamo soltanto della definizione realistica del Reale, non della teoria realistica della Conoscenza. Un realista può credere o non credere di riuscire a raggiungere quella liberazione. Ciò che ora ci interessa è che egli crede di dover liberarsi se vuol conoscere la verità definitiva.

Ma io devo spiegare ancora un poco la specie di indipendenza a cui si riferisce la concezione realistica. Voi avete un'idea o un'esperienza — poniamo una percezione. Dichiarate che questa esperienza o idea è conoscitiva, e che per mezzo di essa voi conoscete qualche cosa di reale. Ora la prima delle nostre quattro concezioni di ciò che è reale, dichiara essenzialmente che se voi conoscete in tal guisa un oggetto reale, e se poscia la vostra conoscenza scompare dal mondo, questa scomparsa non arreca alcuna differenza, se non per accidente e indirettamente, all'oggetto reale che conoscete. Per esempio, voi guardate una montagna reale,

La vedete. Questo è un caso di conoscenza d'alcunchè di reale. Ora guardate via. Il vostro vedere cessa; ma la montagna, secondo questa opinione, rimane precisamente altrettanto reale, e reale nello stesso senso in cui lo era prima. Questo, dico, è quanto ogni concezione veramente realistica presuppone. Ora la prima delle concezioni della realtà che abbiamo enumerato asserisce che appunto questa indipendenza dal vostro processo di conoscenza, *e da ogni simile processo di conoscenza*, come il vostro vedere, vale a dire l'indipendenza da ogni reale o possibile processo conoscitivo esterno qualsiasi, è non solo un carattere universale degli oggetti reali, ma costituisce anche la stessa definizione della realtà dell'oggetto conosciuto medesimo, cosicchè essere significa esser tale che la conoscenza d'un esterno conoscitore, ci sia o non ci sia, non può, in quanto mera conoscenza, arrecare alcuna differenza alla interna realtà dell'oggetto conosciuto.

Un oggetto reale, per questo modo di vedere, può adunque essere un oggetto conosciuto o sconosciuto, o può essere talvolta conosciuto e tal altra sconosciuto, ovvero, soprattutto, può essere conosciuto ora da una persona ed ora da un'altra, e da esse conosciuto simultaneamente o separatamente. Tutto ciò non arreca alcuna differenza all'oggetto, se esso è, in questo primo senso, reale. L'essenza di questa prima concezione dell'essere è di usar questa supposta indipendenza come mezzo per definire la realtà.

Torniamo per un istante ai tre predicati ontologici popolari e osserviamo ancora in quale rapporto essi stieno con questo nuovo predicato. E, in primo luogo, il reale è, in questo nuovo senso, un fatto dato o immediato? Il filosofo realista risponde che in un certo senso esso è dato, sebbene spesso risponda che il modo in cui è dato può andar ben oltre ciò che può essere

semplicemente sentito. Il reale, egli dice, è in un certo senso dato o immediato, appunto perchè nessun processo conoscitivo, di noi che conosciamo l'oggetto, crea, affetta, o altrimenti *media*, l'oggetto reale conosciuto. Il reale è là. Voi potete dibattervi quanto volete. Esso è un *datum*. In questo senso, che l'essere non è mediato da nessuno con la conoscenza, le Idee platoniche sono date come reali, sebbene non possano essere percepite. Per conseguenza, esse sono, da questo punto di vista, esseri altrettanto realistici quanto i Reali di Herbart. Pure il Realismo fa spesso poco conto di questo carattere di *dato* dell'Essere, sebbene alcune forme di realismo insistano su di esso, specialmente nelle controversie con gli scettici ed i mistici. Ma, in secondo luogo, il reale, nel senso attuale, è anche *più profondo* di ciò che è semplicemente immediato? Sì, in un certo senso lo è, se intendete per dato solamente i fatti, sentiti o osservati, del senso, o d'altri modi di esperienza. Il reale, come ciò che è indipendente, si cura tanto poco delle vostre sensazioni immediate quanto della mediazione dei vostri processi di pensiero. Esso sta oltre ciò che vedete, sentite, toccate. Perchè il vedere, il sentire, il toccare, scompaiono; ma la realtà rimane anche quando non è vista, sentita, toccata, da un osservatore esterno. Ora i realisti insistono abitualmente sulla sostanzialità del reale, e la dottrina classica della sostanza venne sviluppata sulla base di questo concetto di ciò che è indipendentemente reale. E, in terzo luogo: il reale rende vere o false le idee? Sì, risponde il realista, perchè le idee, sforzandosi di essere vere e di evitare la falsità, cercano di esprimere ciò che è da esse indipendente: in altre parole, cercano di liberarsi dalla schiavitù dei loro propri processi.

Così, adunque, il Realismo è, come abbiamo detto, una sintesi dei tre predicati ontologici popolari, sebbene

come la storia mostra, con preferenza per il secondo. Il Realismo è amante delle sostanze, dei fatti fondamentali « interni » o « profondi », degli universi inaccessibili. Pure talvolta ama un empirismo appariscente, benchè non mai assoluto. Tuttavia, rispetto a molte altre questioni, il Realismo, come dottrina ontologica intorno a ciò che è, è neutrale. Come abbiamo già detto, ad un oggetto reale in questo primo senso può appartenere pressochè qualsiasi contenuto. Reale in questo senso può essere, per esempio, anche uno stato del sentimento o anche l'atto stesso della conoscenza, se si asserisce che questo stato di sentimento o atto di conoscenza possa essere comunque conosciuto esternamente, come un oggetto, da un altro processo conoscente. Perchè anche un atto di conoscenza sarebbe in tal caso indipendente dal conoscitore esterno che venisse a conoscere quell'atto. In questo senso, la massima parte degli psicologi preferiscono, nelle loro abituali discussioni, le concezioni realistiche circa l'Essere dei processi mentali. Questi processi sono così considerati come conoscibili, ma altresì come indipendenti dalla conoscenza che si suppone atta a conoscerli, cosicchè nessuna differenza arreca ad essi l'essere conosciuti dal di fuori o no. Per conseguenza, gli oggetti dell'ontologia realistica non sono necessariamente esterni a *qualsiasi* conoscenza, ma soltanto *indipendenti da ogni conoscitore esterno ad essi*. Un mondo di monadi coscienti potrebbe essere, in questo senso, indipendentemente reale. Ciò non di meno, un mondo realistico dovrebbe contenere *alcuni* oggetti esteriori a qualsiasi processo conoscente, poichè le relazioni tra i vari processi conoscenti e i loro oggetti, anche in un mondo di menti coscienti, dovrebbero essere relazioni esterne affinchè sia mantenuto il tipo realistico di indipendenza. Quindi il mondo realistico non può essere un mondo interamente

cosciente. Esso deve avere qualche aspetto che sta fuori di qualsiasi possibile conoscenza.

Quanto alla relazione che il Realismo pone tra la conoscenza e l'oggetto reale di questa, essa è una curiosa relazione la cui portata evidentemente pratica tende immediatamente a gettar luce sul significato di tutta questa situazione. È una relazione che non arreca alcuna differenza ad uno dei termini connessi, cioè all'oggetto reale, pel quale è totalmente indifferente l'essere conosciuto o no; sebbene questa stessa relazione, mentre inevitabilmente lascia esistere come fatto indipendente l'altro termine della relazione, cioè la coscienza conoscente, arreca poi la massima differenza possibile al valore di quest'altro termine, cioè alla verità, o esattezza della coscienza conoscente, giacchè una conoscenza senza oggetto reale, e da questo indipendente, è supposta dall'istessa ipotesi interamente vana. L'oggetto reale, nella sua indipendenza, non sta con la verità e il valore di questo meschino processo conoscente, neppure nella relazione del grosso cane tranquillo col piccolo cane, quando questo abbaia. Perchè il grosso cane, almeno presumibilmente, ode l'abbaia. La relazione realistica dell'essere conoscente col suo oggetto è piuttosto simile alla relazione d'un cavallo con la diligenza, solo che anche qui il cavallo può far forza sulla diligenza quando la tira, mentre la conoscenza realistica è assolutamente niente per il suo soggetto. Certo mediante le dottrine circa la Volontà quelli tra i realisti che hanno maggiori tendenze etiche si sforzano generalmente di correggere l'esteriorità della relazione tra conoscitore ed oggetto. La conoscenza, essi dicono, muove la volontà, o la fa muovere essa medesima, e frattanto la volontà altera spesso l'oggetto indipendente. Ma queste relazioni volitive sono un altro affare, sebbene (posso aggiungere) siano micidiali per la coerenza della concezione realistica.

Cost.
Conosc. - Og.
S r O

IV

Ed ora farò un cenno delle vicende storiche del Realismo. Ho indicato come sia estesa questa concezione realistica dell'Essere nella storia della filosofia. Posso ora aggiungere che io ritengo come questa concezione non sia mai stata, da alcun pensatore di prim'ordine, tenuta del tutto a sè e indipendente da altre concezioni della realtà. La regola generale è che ogni grande sistema di filosofia contiene qualche oggetto, nel quale il sistema insiste grandemente a scorgere ciò che è reale, ma che pure, in modo evidente ed anche esplicito, non è reale nel senso realistico, o possiede una realtà che si può definire in senso realistico solo in parte. Così il Dio di Aristotele, considerato dal lato del mondo, apparisce di primo acchito simile ad un altro oggetto reale, la cui realtà sia interamente del tipo indipendente. Pure se esaminate più attentamente l'autonoma purezza di Essere che il solitario Dio d'Aristotele possiede, constatate che questo Dio, sebbene sia onnisciente riguardo alla verità formale e quindi conosca pienamente che cosa è la realtà, non può considerare la sua propria realtà come una realtà di tipo indipendente. Perchè se egli considerasse sè stesso in tal guisa, dovrebbe allora avvertire che la sua realtà è indipendente dalla conoscenza che noi abbiamo di lui; e in tal caso egli dovrebbe prender conoscenza di noi e considererebbe il nostro mondo come altro da sè. Ma questo modo di considerare, secondo Aristotele, sarebbe indegno di Dio. Così Dio, che è formalmente onnisciente, pure non conosce alcuna realtà che sia indipendente dalla conoscenza che si riferisce alla sua realtà. Perchè Dio, come dice Aristotele, conosce soltanto sè stesso. Nello stesso modo, le Idee di Platone, sebbene siano ora per noi realtà indipendenti, erano un tempo, nel nostro precedente

stato di essere, secondo un mito che rappresenta in parte la verità, immediatamente e pienamente conosciute per intuizione diretta. E questo carattere del mondo ideale, se sviluppato coerentemente a scapito di altri caratteri, trasforma la realtà delle Idee di Platone nella forma che la dottrina assunse più tardi in Plotino; ma essa è in parte una forma mistica. Nè mancano in Platone altre tendenze perchè si possa ascrivere alle Idee un Essere che non è del tipo realistico. Kant era un realista; ma immaginò, nel mondo del *Mögliche Erfahrung*, un nuovo regno di oggetti che considera come reali, ma non come tali da possedere interamente un tipo di realtà indipendente. La Sostanza di Spinoza è, non solo una realtà indipendente, ma altresì un Assoluto mistico. Notoriamente, esso ha due modi di tenere la sua contabilità, o anche un numero infinito. E quindi è come un cassiere infedele. Non si riesce mai a sapere esattamente con quale specie di realtà si abbia da fare quando si consultano i suoi libri. Il mondo di Herbart contiene, oltre i suoi Reali indipendenti, *Zufällige Ansichten* e innumerevoli forme di *Zusammen*. Queste sono per la nostra conoscenza *wirklich*, ma non posseggono un essere realistico, ossia, per Herbart, fondamentale, semplicemente indipendente. Io considero questa serie di episodi della storia del Realismo come profondamente istruttiva. Ogni mondo realistico, se pensato fino in fondo, contiene oggetti che o non sono reali in senso realistico, ovvero sono reali non solo in questo senso, ma anche in un senso del tutto differente. A questo (che è un fatto grandemente disastroso per il Realismo) facilmente gli studiosi non fanno avvertenza. Quanto all'importanza storica e pratica della metafisica realistica nella storia della vita e della religione, si deve dir subito che, come tutte le concezioni umane, queste varie fondamentali concezioni metafisiche sono altresì,

in un certo aspetto, atteggiamenti, apertamente attivi e pratici, verso quell'Altro che il pensiero finito ricerca. Per il Realismo il vero significato delle nostre idee deve essere del tutto esterno. Pure il significato interno delle idee permane ostinatamente. Il realista crede effettivamente nella sua dottrina perchè la trova semplice, o razionale, o altrimenti atta a soddisfare le sue preoccupazioni interiori. Non avviene mai che si pensi senza altresì agire, o tendere ad agire. Quando pensiamo vogliamo. Abbiamo dunque degli intenti interni. Quindi abbiamo delle idee realmente presenti a noi, che incarnano degli scopi. In conseguenza, troveremo che tutte le quattro diverse definizioni del predicato ontologico sono espressioni di preoccupazioni apertamente universali ed umane riguardo alla vita e all'universo. L'uomo proclama i suoi ideali pratici quando definisce i suoi concetti filosofici.

E così, in particolare, il Realismo oltre al costituire uno sforzo per affrontare il problema generale dell'Essere, è anche il prodotto e l'espressione di motivi ed interessi essenzialmente sociali. È socialmente opportuno, per ragioni puramente pratiche, di considerare i miei simili, come esseri il cui spirito sia interamente indipendente, per quanto riguarda il suo essere interno, dalla mia conoscenza di loro. Questo modo di considerare le relazioni sociali è instillato da notissime esperienze, ma nessuna esperienza lo garantisce nella sua forma idealmente più assoluta, ed esso è realmente contraddetto da ogni caso di comunicazione di spirito con spirito. Ma noi troviamo, altresì, socialmente opportuno di considerare gli oggetti comuni della nostra conoscenza umana e sociale come indipendenti tanto dai nostri simili quanto da noi stessi, pur mentre consideriamo tuttavia questi oggetti come gli stessi per i nostri simili e per noi, e per ogni altro reale o possibile

osservatore umano. E, così, infine, concepiamo astrattamente questi oggetti comuni come indipendenti da qualsiasi processo di conoscenza. Quando, a questi motivi sociali, aggiungiamo la preoccupazione di liberarci da quella nostra particolare e finita inquietudine, (di cui prima parlammo) che la conoscenza incompleta ci cagiona, avremo in sostanza esposti i motivi speciali che sorreggono le forme più astratte di Realismo. È vero che alla radice del Realismo sta un motivo più profondo e assai generale, motivo che apprenderemo solo più tardi a valutare. Esso è la preoccupazione di considerare il Reale come il fatto assolutamente e definitivamente determinato o individuale. Ma questo motivo è presente per il Realismo in forma assai astratta e problematica. Ed anche questo motivo, come poscia vedremo, è un motivo pratico. Noi crediamo nell'individualità determinata delle cose perchè abbiamo bisogno dell'individualità e la amiamo. Possiamo, in definitiva giustificare questa credenza, solo fondandoci su altre basi che non quelle realistiche.

In conseguenza, possiamo dire che il Realismo, nella sua particolare contrapposizione ad altre vedute, è un'interpretazione del *folk-lore* dell'essere nell'interesse della conservazione sociale. Quindi, nella storia del pensiero, il Realismo è la metafisica del partito dell'ordine, quando l'ordine è considerato semplicemente come qualche cosa che deve essere conservato. Per conseguenza i conservatori tipici, l'ala destra estrema, sarà generalmente realista nella sua metafisica. Tali sono i teologi conservatori, finchè predicano al popolo. Tra costoro, quelli che sono anime profondamente religiose, possono usare un linguaggio interamente diverso, vale a dire un linguaggio mistico. Realisti sono altresì quegli uomini semplici la cui sola metafisica è la fede cieca nei « fatti stabiliti ». Anche i tiranni sono realisti.

Il realismo ha acceso i roghi dei martiri e innalzato i patiboli dei riformatori. Per quanto riguarda i casi più comuni di oggetti reali, il Realismo è amante degli oggetti socialmente importanti. La proprietà in generale, gli oggetti tecnici, la moneta, il meccanismo, gli strumenti, tutto ciò che può passare di mano in mano, la terra solida su cui tutti del pari ci vediamo camminare, questi sono i casi tipici ed esemplari di metafisica realistica. Se voi ponete in dubbio il Realismo, il realista vi chiede se non credete in questi oggetti come fatti indipendenti dalle vostre idee. Con questi esempi adunque, il realista è pronto a confutare l'oppositore. Il realista ama insistere sulle normalità delle sue vedute. Per normalità esso intende l'opportunità sociale. Ora, il pensiero riflessivo è spesso socialmente inopportuno. Quando è tale, il realista parla volentieri della « sana » fede nella realtà, e scaglia epiteti patologici agli oppositori. Così, è spesso divertente vedere il medesimo pensatore, il quale dichiara che la realtà è interamente indipendente da tutti gli interessi semplicemente umani o mentali, offrire un momento dopo come prove della sua tesi la « sanità » della sua convinzione per quanto riguarda la pratica e gli interessi. Ma voi chiederete: non sono stati forse i realisti, riformatori, liberali, atei? Sì, rispondo; i puri materialisti sono stati realisti. Ma questi realisti eterodossi sono tuttavia quelli che Kant chiama i dogmatici, partigiani d'una tradizione insegnata d'autorità, conservatori riguardo a certe concezioni d'origine apertamente sociale, quand'anche eterodossa.

Pure il Realismo in quanto davvero rigorosamente « sano » è, come avviene della sanità mentale negli uomini, una concezione altrettanto falsamente astratta quanto opportuna. La separazione del significato esterno dall'interno sarà precisamente dalla nostra indagine successiva

dimostrata impossibile. Come esposizione in iscorcio della situazione dell'essere finito, il Realismo, insistendo, come fa, sulla nostra grande e tormentatrice incapacità di conquistare l'unione con l'Altro che cerchiamo è un buon principio della metafisica. Come sforzo per definire la determinatezza e la finalità, esso è uno stadio sulla via d'una concezione vera dell'Individualità e degli Esseri individuali. Come sommaria indicazione della natura della nostra coscienza sociale e del nostro mondo sociale, il Realismo è veramente il baluardo dell'ordine. Perchè l'ordine, per gli uomini, si basa praticamente, ad ogni momento sopra astrazioni, dovendosi per agire rigorosamente, concepire ad ogni istante l'ordine in maniera ristretta. Ma considerato quale una definitiva e completa dottrina metafisica, e non quale un'opportuna verità parziale, il Realismo, come in seguito constateremo dietro rigoroso esame, non richiede neppure una confutazione esteriore. Esso manda in frantumi il suo mondo nel momento in cui lo crea. Esso contraddice le proprie concezioni nell'atto del formularle. Esso asserisce la reciproca dipendenza del conoscere e dell'essere nel momento medesimo in cui dichiara l'Essere indipendente. In breve, il Realismo non apre mai la sua bocca senza esporre un'antinomia.

La sua capitale difficoltà tecnica, come vedremo poscia più particolarmente, e come ci mostra già laboriosamente la *Metafisica* di Aristotele, è il gravissimo problema della natura dell'individualità e del significato degli universalì. In un mondo realistico, come vedremo, vi devono essere almeno due individui indipendenti l'uno dall'altro. Ma questi individui non possono esistere; perchè gli individui, per un mondo realistico, sono essenzialmente noumeni, oggetti determinati anche pel realista, da un processo di pensiero. E il semplice pensiero, quando considerato in opposizione

ai fatti, il pensiero semplicemente astratto, come bene e inconfutabilmente osservò Platone, può determinare solo gli universali e solo sistemi collegati di fatti. Qui sta la condanna del Realismo. Le sue leggi, in quanto universali, contraddicono i suoi fatti, che devono essere individui indipendenti. Qualunque cosa si dica essere vero dei suoi reali, è una verità pensata, e quindi universale, che collega i molti in uno. Ma i suoi reali non sono universali e non devono essere collegati. La loro essenza esclude l'universalità e richiede una reciproca indipendenza. Per conseguenza, in definitiva, non v'è nulla che si dimostri essere vero intorno ad essi. La storia ci offre molti esempi di questa conseguenza. La tormentosa oscurità del regno herbartiano dei reali è uno di questi esempi storici. Nel mondo di Herbart, questi Reali, che nulla hanno a che fare l'un con l'altro tuttavia per il filosofo, divengono, in maniera avventata e impossibile, *Zusammen*; e mentre nulla può accadere ad essi, si mantengono immutati in mezzo a perturbamenti irreali; strisciando, quasi a dire, come vermi, e producendo in tal guisa un *wirkliches Geschehen* ⁽¹⁾. Orbene, questo strano spettacolo metafisico nel mondo confuso del sistema di Herbart, è solo uno degli esempi di quella specie di cose che si devono trovare in ogni mondo realistico, se si confessa la verità, come la confessò nobilmente Herbart.

V

Ma noi dobbiamo riservare questo grande problema dell'Ontologia realistica ad uno studio ulteriore e maggiormente particolareggiato. Nel chiudere questa conferenza, devo passar a delineare la seconda delle quattro

(1) Vedi l'osservazione del Bradley in *Apparenza e Realtà*, p. 30.

forme del predicato ontologico. Il Realismo, non ostante la sua prevalenza, ha continuamente avuto un nemico storico antichissimo. Questo nemico non fu originariamente l'Idealismo, nella sua forma moderna, ma alcunchè d'assai diverso, cioè il Misticismo. E così la seconda concezione di ciò che è reale, è caratteristica del più notevole gruppo di pensatori, i filosofi mistici. Il Misticismo, come semplice dottrina d'edificazione, non è veramente una filosofia. Pure su di esso una filosofia venne fondata.

Mentre questa seconda concezione mi sembra essere stata generalmente intesa male dalla maggior parte dei critici del Misticismo filosofico, la sua importanza storica (devo insistervi) è massima. Esso apparisce sempre di nuovo, come indice d'uno stadio di transizione nell'incivilimento umano. Esso ha avuto un'influenza enorme sulla letteratura. Ad esso si deve una larghissima parte dello sviluppo di tutte le grandi religioni. Non si può intendere la storia della religione, senza valutare la definizione mistica dell'Essere.

Per quanto riguarda la sua storia, il Misticismo cominciò in India con le Upanisad e il Vedānta. Passò presto in Europa e forse fu quivi scoperto nuovamente in modo indipendente. Anche i dialoghi di Platone contengono indizi del suo spirito. Anche l'esposizione che fa Aristotele della vita interna di Dio ha relazione con le sue linee fondamentali. Esso forma un elemento nella dottrina di Plotino, meravigliosamente combinato con le concezioni realistiche ed anche con le concezioni più concretamente idealistiche. Mediante la scuola neoplatonica, esso penetrò nella teologia cristiana. Attraverso il Medioevo, formò un argomento della speculazione della Scolastica. S. Tommaso d'Aquino cercò di far la giusta parte ai suoi meriti, senza mettere in pericolo gli interessi dell'ortodossia. Meister Eckhart, che era per educazione un seguace di S. Tommaso,

ma che divenne gradatamente, professando le sue idee, più indipendente dal maestro, contribuì a introdurre le concezioni mistiche nel pensiero tedesco. I mistici tedeschi influenzarono profondamente la più recente teologia protestante. I libri di devozione preferiti di tutte le chiese, e alcuni dei poeti e degli inni religiosi più noti, continuarono ad estendere l'influenza mistica fra i secolari anche sino al giorno d'oggi. Le forme eterodosse del misticismo sono quasi innumerevoli. Schopenhauer offre, in una parte della sua dottrina, un segnalato esempio moderno d'uno dei risultati dell'influenza mistica.

Uno studioso equanime deve perciò voler comprendere quale significato ha avuto il Misticismo filosofico per coloro che lo hanno professato, e specialmente in qual modo esso stia in opposizione col Realismo. Ma la concezione mistica dell'Essere è particolarmente soggetta a venir mal compresa. Di solito, non la si distingue esattamente dalla concezione realistica dell'Essere. Di conseguenza spesso uno studioso, dopo un breve studio di questo o quel trattato mistico, se ne diparte disgustato. « Pura sentimentalità », dice egli sovente. « Questa concezione mistica sembra ritenere che il solo oggetto reale è un assoluto muto e incomprendibile; e, inoltre, che quando ci si sente trasportati o rapiti in estasi fuori dell'ordinario si ottiene qualche strana rivelazione circa la natura del reale, e si diviene così una cosa sola con l'assoluto. Ora è evidente (egli continua) che queste convinzioni nulla hanno a che fare col senso comune, o col mondo fisico, o con la materia, o coi fatti della vita giornaliera. Perchè, si può forse sostenere che questo muro, o le stelle lassù, o i miei simili, od anche il mio stesso *io* abituale, siano l'Atmân degli Indiani, o l'assoluto mistico, ovvero qualche altra cosa che si percepisca quando si è in estasi? Questi

oggetti esterni sono perfettamente conosciuti come Reali. Realtà significa per ognuno un carattere che essi posseggono. Quindi non c'è bisogno di altre informazioni sui mistici. Essi sostituiscono i propri sentimenti ai fatti solidi. Essi sono semplicemente uomini che preferiscono non pensare sulla realtà, ma abbandonarsi puramente ai loro sentimenti ».

Questa critica è ovvia, ma è la concezione esteriore di una metafisica realistica, e lascia l'argomento incompreso. Nessuno, se è condotto a pensare, può intendere una gran parte dell'umana natura senza intendere il Misticismo. La vera importanza storica del Misticismo sta non tanto nel soggetto a cui esso applica il predicato reale, quanto nella concezione che esso professa circa il significato fondamentale del predicato ontologico medesimo. Non importa quale sia il soggetto che i mistici sembrano chiamare reale. Esso può essere, dal vostro punto di vista, un soggetto qualunque: voi stessi, o Dio, o il muro. L'interesse del Misticismo sta interamente nel predicato. Il Misticismo consiste nell'asserire che essere significa semplicemente e interamente, essere *immediato*, come ciò che chiamiamo puro colore, puro suono, pura emozione, sono già in noi, in parte e imperfettamente, immediati. Il Misticismo asserisce che questo aspetto dell'Essere, cui il senso comune, come vedemmo, ammette già e denomina nel vocabolario ontologico popolare, deve essere mantenuto del tutto puro e astrattamente isolato da tutti gli altri aspetti, e che ad esso soltanto si deve dare rilievo. E il mistico inoltre ritiene che la nostra eterna salvezza dipenda appunto da questa astratta purificazione del predicato ontologico. L'assoluto, immediato deve essere più puro del colore o della musica o del più puro amore. Perché tale sia l'affermazione dei mistici, sarà materia di studio ulteriore. Ma questo è ciò che essi affermano. Certamente

essi non asseriscono che il loro assoluto sia reale nel senso vostro, se voi siete un realista nel significato abituale della parola; reale per esempio, come lo è il danaro. La vera questione per essi è se il fondamentale predicato ontologico, la realtà, non debba essere alterato, alterato cioè da una certa purificazione, così da risultare un altro predicato diverso da quello che la metafisica ordinaria assume confusamente che sia. Che il mistico si occupi dell'esperienza, e si sforzi di ottenere l'esperienza interamente pura, e poscia di far di essa un mezzo per definire il reale, è ciò che non possiamo a meno di constatare. Che frattanto il mistico, sia un individuo assai astratto, lo ammetto pienamente. Ma egli è abitualmente un acuto pensatore. Solamente, egli adopera il suo pensiero scetticamente, e non fa alcun conto di ciò che altri pensa. Egli ottiene la sua realtà, non col pensare, ma col consultare i dati dell'esperienza. Egli non è stupido. Si sforza, assai abilmente, di essere un puro empirista. Anzi, io vorrei dire che i mistici sono i soli empiristi completi nella storia della filosofia.

Nella sua origine e nei suoi grandi rappresentanti, il Misticismo compare nella storia come la concezione di uomini la cui religione è stata conquistata dopo un lungo conflitto, i cui pensieri sono stati anatomizzati da un sottilissimo scetticismo, la cui unilaterale devozione ad un'astrazione è risultata da un'ampia esperienza delle dolorose complicazioni della vita, e il cui assoluto empirismo è il prodotto d'una severa disciplina, mediante la quale essi hanno imparato a diffidare delle idee. I mistici, in stretto senso filosofi, sono uomini che, in generale, cominciano con l'essere realisti. Essi apprendono a dubitare. Hanno dubitato in tutto e per tutto. Ogni qualvolta vogliono mostrarsi pensatori discorsivi sono dialettici sottili e implacabili. Come tale il loro

pensiero è negativo. Ciò che essi scoprono è che il Realismo è, per così dire, infetto da profonde contraddizioni. Quindi essi sono spinti ad una nuova concezione di ciò che è essere. Questa concezione asserisce in primo luogo che naturalmente il reale è ciò che rende vere o false le idee. Ma, continuano i mistici, in causa di certi difetti essenziali del processo dell'ideazione, l'esperienza mostra che le idee di tipo umano e forse di qualsiasi tipo, sono sempre profondamente false, appunto in quanto sono sempre parziali, fugaci, contraddittorie, dialettiche, disunite. Il processo di pensiero, appunto perchè cerca un altro come sua guida, è sempre un processo insoddisfacente, come la ricerca finita della felicità. Ora, in secondo luogo, i mistici ammettono che il vero Essere è qualche cosa di più profondo di ciò che consuetamente viene veduto, o sentito, o pensato dagli uomini. Ma aggiungono che ciò è perchè la forma ordinaria di pensare, come il Realismo, come il possedere danaro, il cercare il piacere, il nutrire amore mortale, mira sempre oltre ciò che è veramente e completamente immediato, mira ad idee false, a stati fuggevoli che muoiono nell'atto in cui ci passano dinanzi, e quindi mira veramente a ciò che i mistici considerano come un aspetto dell'esperienza contraddittorio e perciò superficiale. « Guardate più profondamente (essi dicono) ma non più profondamente nelle idee illusorie. Guardate più profondamente nell'interno della stessa esperienza. Colà, se appena guarderete più profondamente dell'ordinaria e parziale immediatezza, più profondamente dei colori e dei suoni, e più profondamente dell'amore mortale, scoprirete, quando siate convenientemente preparati, un fatto, immediato e inespri-
mibile, che soddisfa interamente ogni aspirazione, risponde ad ogni domanda, adempie la mira d'ogni pensiero. E ciò fa, perchè esso è alla fine la pura

immediatezza, oltre la quale null'altro c'è da cercare. Voi parlate della realtà, come di un fatto. Orbene (insiste il mistico); qui v'è il vostro fatto, il vostro dato, un dato assolutamente puro. In quanto è puro, esso adempirà lo scopo del pensiero, che desidera sempre il suo Altro, ossia desidera sempre realmente appunto di cessare in pace ogni sua lotta. Soltanto nell'immediatezza che non ha un oltre si trova tale pace. Ora, questo è la Realtà, questo è l'Anima, ovvero, per ripetere la frase degli Indiani: *Ciò sei tu*. Ciò è il mondo. Ciò è l'Assoluto. Ciò, come Meister Eckhart amava dire, è lo *stille Wüste der Gottheit*.

Ora, l'essenza di questa concezione dei mistici è che essere reale significa essere sentito come la meta assoluta, e il conseguente riposo, del pensiero e quindi di ogni sforzo. O in altre parole, la Realtà è ciò che immediatamente si sente, quando, soddisfatti, si cessa di pensare. Il mistico è, come dissi dianzi, il solo empirista completo. Egli ci dà l'esempio di che cosa significa l'empirismo assolutamente puro, scevro da convenzionalità e solo con l'immediatezza. L'empirismo ordinario ama solo in parte i fatti dell'esperienza, in quanto fatti; perchè non appena li possiede, esce fuori da essi, fa intorno ad essi innumerevoli ipotesi, cerca incessantemente di spiegarli mediante costruzioni ideali, e, se è un realista, li abbandona del tutto per parlare di esseri indipendenti. Il mistico ama il semplice fatto, appunto in quanto esso è semplice e immediato, l'assoluto dato intorno al quale non c'è nulla da chiedersi. Questo solo, per lui, merita il nome di reale. Se egli entra in estasi per accertare un tale fatto, la colpa è della nostra ignoranza e indegnità umana. Il fatto in parola è sempre in voi, è sotto i vostri occhi. L'inesprimibile immediato è sempre presente. Solo che, nella vostra cecità, vi ricusate di vederlo, e preferite invece pensare

alle illusioni. L'inesprimibile immediato è anche, se volete, molto al di sopra della conoscenza, ma ciò è perchè conoscenza significa ordinariamente contaminazione per opera delle idee.

Tanto basta, per quanto riguarda la concezione mistica di ciò che è essere. Se voi chiedete che pensare di questa concezione in confronto con la prima, rispondo subito che, come ci mostrerà uno studio più particolareggiato, essa è una concezione logicamente sostenibile precisamente nella stessa misura della prima, la concezione realistica. Entrambe sono astrazioni; entrambe, se analizzate, vanno in frantumi a motivo delle loro contraddizioni interne; entrambe hanno avuto una lunga storia; entrambe esprimono un frammento della verità completa intorno all'Essere; entrambe rappresentano tendenze perfettamente umane e del senso comune, ma solo spinte ai loro estremi rigorosi. Entrambe possono essere giudicate soltanto per mezzo della loro dialettica. Nessuna teoria della Conoscenza può dimostrarle vere o false tranne che coll'intraprendere direttamente un'analisi e una critica ontologica del significato di ciascuna di esse. Tuttavia, il nostro scopo presente, è semplicemente di intendere il loro generale indirizzo e la loro importanza storica.

Il predicato realistico, l'indipendenza da ogni esterno processo di conoscenza, può essere applicato ad assai diversi oggetti pensati, alle anime, alla materia, a Dio ecc. Al contrario, il significato mistico di ciò che è, implica l'assoluta ed immediata finalità e semplicità interna dell'oggetto a cui il predicato reale può essere direttamente attribuito. Anzi, d'altro lato, questa realtà dei mistici, se considerata dal di fuori e presa come un soggetto a cui questo predicato è dato, (in altre parole, se considerata in un modo che i mistici chiamano falso) questa realtà, apparisce, bene considerandola, semplicemente

Gentile

come un certo o un cert'altro stato della mente del mistico, come sue sensazioni del momento in cui egli digiuna o inala l'etere, come suoi sentimenti nell'istante di estasi, o come i sentimenti che egli ha abitualmente verso Dio o verso la vita. Per conseguenza, quando si considerano i mistici, le loro credenze e i loro sentimenti, dal di fuori, essi danno l'impressione di una certa diversità. E ciò che i mistici dicono intorno all'Assoluto e ai soggetti a cui essi applicano il predicato reale, apparisce, considerato sempre dal di fuori, come un complesso di fatti assai diversi, denominati in varie lingue. Quindi i mistici possono appartenere a qualunque credenza umana. La loro dottrina passa « come la notte da paese a paese » ed « ha uno strano potere di discorso ». Essa dice, come l'Antico Marinaio:

Quando vedo il suo viso
Conosco l'uomo che deve udirmi:
A lui insegno la mia storia.

E così il mistico fa sempre appello, nel mondo comune, all'uomo individuale. Per conseguenza, nella storia, i mistici sono stati grandi risvegliatori di quello spirito appunto che essi hanno soprattutto condannato, cioè dello spirito di individualità. Le grandi e tempestose individualità, come S. Agostino o Lutero, li hanno amati ed hanno imparato da essi sebbene in senso tale che tosto trasformò, per questi uomini, la concezione mistica dell'Essere in una interamente diversa. Il Misticismo è stato il fermento delle fedi, il precursore della libertà spirituale, il rifugio inaccessibile dei più nobili eretici, mediante la poesia l'ispiratore di innumerevoli giovani che non sapevano di metafisica, mediante i libri di devozione la guida di chi dispera, il conforto di coloro che sono stanchi della finitudine. Esso ha informato, direttamente o indirettamente, più

di metà della teologia, propriamente detta della Chiesa. La filosofia scolastica cercò invano di assegnargli un posto subordinato. Nella dottrina di S. Tommaso è concesso ai credenti, in questa vita, solo un uso modico, sebbene apprezzato, dei concetti mistici. Pure è evidente che il Dio della teologia di S. Tommaso è mistico, ed anche mistico panteista, giacchè l'Essere del mondo, sebbene per noi reale in senso formale o realistico, non arreca assolutamente alcuna differenza, a Dio, il quale era precisamente altrettanto completo prima di creare quanto dopo. E la perfezione di Dio è, per Dio medesimo, un fatto perfettamente immediato.

Ciò basta, adunque, per uno sguardo preliminare al significato della concezione mistica della realtà.

E così, dopo aver discusso, al principio della presente conferenza, il carattere generale del predicato ontologico, siamo passati anzitutto a delineare tre diversi significati che l'uso linguistico popolare sembra aver specialmente dinanzi nell'asserire che un oggetto è reale. Abbiamo veduto, naturalmente, che questi tre significati erano frammentari, e più o meno in conflitto tra loro. Ci siamo rivolti dall'uso popolare a studiare gli sforzi, maggiormente elaborati, dei filosofi per purificare o armonizzare i concetti ontologici. Delle quattro forme risultanti del predicato ontologico che, come abbiamo detto, occupano un posto eminente nella storia della filosofia, ne abbiamo ora brevemente delineate due. Come punto d'arrivo, abbiamo dinanzi a noi due definizioni dell'Essere che costituiscono i poli opposti. Sono le definizioni realistica e mistica. Il Réalismo definisce l'Essere Reale come la totale indipendenza dall'idea di cui l'Essere dato è l'oggetto esterno. Il Misticismo definisce l'Essere Reale come interamente contenuto nel Sentimento Immediato. Questi due concetti, entrambi, io penso, false astrazioni, sono pure entrambi,

penso altresì, concezioni frammentarie della verità, tappe verso una definitiva definizione dell'Altro, verso quell'appagamento che il nostro pensiero finito ricerca senza posa. Ma una critica adeguata di entrambe le due concezioni che ci stanno ora dinanzi richiede una conferenza a sè; e la terza e quarta concezione dell'Essere Reale verrà considerata soltanto dopo che saranno state esaminate queste prime due.

Nella discussione odierna ho cercato adunque semplicemente di aprirci la via verso quel punto in cui vedremo per la prima volta in modo esatto quanto profondamente una definizione dell'Essere deve influenzare, e in realtà predeterminare, le questioni della vita, e, in particolare della Religione.

CONFERENZA III

Gli Esseri Indipendenti. — Esame critico del Realismo.

Nella conferenza precedente, dopo aver menzionato quattro concezioni storiche dell'Essere, imprendemmo ad esporre e a paragonare due di queste concezioni; e indicammo l'atteggiamento generale verso la vita e riguardo l'universo assunto da un lato dal Realismo, dall'altro dal Misticismo. Prima di procedere oltre con la nostra serie di concezioni storiche di ciò che è essere reale, possiamo soffermarci ad esaminare ancora queste due sotto il punto di vista tanto della loro coerenza quanto della loro adeguatezza al compito di esprimere i problemi che assediano il nostro pensiero finito.

La presente conferenza sarà consacrata ad uno studio critico della concezione realistica di ciò che è essere. La conferenza prossima si occuperà similmente di studiare il Misticismo. Allora soltanto saremo preparati a procedere più oltre nello sforzo di definire il vero Essere.

I

La concezione realistica dell'Essere, come vedemmo, assai comune nella dottrina metafisica. Non minor favore essa gode nei dibattiti popolari. Essa costituisce la concezione tipica del conservatorismo socialmente rispettabile, ogni qual volta questo incomincia ad usare

il linguaggio rigorosamente filosofico. Ma il compito di analizzare criticamente il Realismo, per arrivare al suo significato essenziale, si presenta grave e intricato. Il Realismo si addossa con facilità le sue grandi responsabilità metafisiche; pure un esame del vero stato delle sue relazioni con la verità si addimostra un'impresa vana. La preparazione d'un bilancio di queste relazioni, la definita presentazione delle attività e delle passività del Realismo, venne ripetutamente tentata dai filosofi sin da Platone ed anche prima. La proverbiale oscurità dei trattati di metafisica può attestare la difficoltà di quest'opera, perchè buona parte di tale oscurità è dovuta appunto a questo problema. In linea di fatto, tutto qui dipende dal semplificare definitivamente la questione, dall'abbandonare innumerevoli problemi non essenziali che sono stati discussi da questo o quel sistema realistico di dottrina, dal ridurre il problema fondamentale di ogni concezione realistica dell'universo ai suoi minimi termini. Una volta separato così il problema dai suoi rapporti storici, la sua complicazione sparisce e ci si trova infine in presenza d'una questione assai precisa. Ma allora la difficoltà cangia soltanto di aspetto; perchè a questo punto la questione posta in luce dal Realismo si dimostra grandemente astratta; e la gravità di cui parlai viene tanto più sentita quanto più si avvicina il momento decisivo dell'opera intrapresa. In queste conferenze non affronteremo mai in realtà una investigazione più astratta di quella che ci sta ora dinanzi. Possa la grandezza dell'interesse in giuoco giustificare l'inevitabile fatica di questa giornata del nostro viaggio!

Il Realismo asserisce, abbiamo detto, che essere reale significa essere indipendente dalle idee che, mentre sono *altro* da un essere dato, pure si riferiscono a quest'essere. Se supponete che un realista si diriga a voi,

ciò che egli afferma può essere messo quasi letteralmente in parole, come segue: « Il mondo del fatto (egli vi dirà) è indipendente dalla vostra conoscenza di detto mondo. Questa indipendenza, e la stessa realtà del mondo del fatto, sono tutt'uno. Se ogni conoscenza dei fatti cessasse, il solo mutamento diretto e logicamente necessario prodotto nel mondo reale, consisterebbe nella conseguenza che il particolare fatto reale noto come esistenza della conoscenza, sarebbe, per ipotesi, scomparso. Poichè noi uomini non siamo soltanto conoscenti, ma altresì agenti volontari, è vero che lo sparire della nostra conoscenza altererebbe indirettamente il mondo del fatto in una maniera negativa e forse assai importante imperocchè tutti i risultati reali che la nostra volontà, in considerazione della nostra conoscenza, avrebbe effettuato, non potrebbero più aver luogo. Ma questa è una questione secondaria. In principalità, lo scomparire della nostra conoscenza non arreherebbe alcuna differenza all'essere del fatto indipendente che ora conosciamo ».

In breve, per riassumere tutta questa concezione in una frase, il Realismo asserisce che la semplice conoscenza d'un essere qualsiasi da parte di chi non è lo stesso Essere conosciuto non arreca alcuna differenza a quell'Essere conosciuto.

In altre parole, il Realismo implica, come sua conseguenza, un caratteristico atteggiamento mentale verso la verità; atteggiamento celebrato in una delle più note stanze dell'*Omar Khayyam* di Fitzgerald. Il Realismo, almeno in quanto esso considera la conoscenza e non aggiunge una speciale ipotesi per spiegare l'attività degli agenti volontari, fa atto di sottomissione. Esso accetta le sue realtà come fatti a cui la sua conoscenza non arreca alcuna differenza, e così ogni gruppo di cosiddetti esseri « semplicemente conoscenti », o di « pure

idee», può dire ad un altro, relativamente all'intero mondo di fatti che sta oltre di essi, considerato precisamente nella sua totalità:

Dopo che tu ed io saremo passati dietro al Velo
Oh, durerà per lungo spazio il Mondo
Che alla nostra Venuta e alla nostra Dipartita badò
Quanto i sette mari baderebbero al getto d'una pietruzza.

Certo, come ho indicato, ogni realista singolo può per avventura interamente negare che con ciò egli intenda essere praticamente fatalista. Ma in questo caso egli abbisogna d'una speciale ipotesi per spiegare come gli agenti volontari, secondo il suo sistema, possano usare della loro conoscenza per alterare i fatti indipendenti. In prima linea, la conoscenza avrà precisamente l'effetto che la frase caratteristica del Realismo descrive con le parole «nessuna differenza apportata al fatto». E così il regno dell'Essere realistico che è reale, al di là delle vostre idee o delle mie, è, nella sua totalità veramente come un mare, ove ognuna delle nostre idee cade nelle sue onde come una pietruzza. L'onda e la pietruzza devono essere primieramente considerate come fatti reciprocamente estranei. Se la pietra crea nuove onde, cioè è di primo aspetto qualche cosa di interamente inessenziale. Il mare è il mare, e l'Essere è indifferente alle nostre mere idee.

L'esposizione della generale definizione realistica di ciò che è essere reale può essere messa in più chiara luce dal paragone con altri sforzi, più o meno frequenti, per formulare la medesima concezione storica. Talvolta il Realismo è definito come la dottrina secondo cui la realtà è «extramentale» o è «esteriore alla mente». Ma questo genere di definizione implica una metafora spaziale, e fa sorgere la questione che cosa significhi letteralmente in tal caso la parola «esteriore». Anche lo spazio,

nella sua totalità può essere considerato da un realista come « extramentale ». Ma lo spazio, come un tutto, non è evidentemente, in senso letterale e spaziale, « esteriore » ad alcunchè. In conseguenza « extramentale » è spesso interpretato semplicemente nel senso di « altro » dalla mente conoscente. Da questo punto di vista, il Realismo vorrebbe dire soltanto che un oggetto conosciuto è « altro » dall'idea, o dal pensiero, o dalla persona, che lo conosce. Ma in questo senso generalissimo qualsiasi sforzo per raggiungere la verità implica l'ammissione che ciò che si cerca è in qualche maniera più o meno « altro » dalle idee di taluno, nell'atto che costui sta cercando; e con ciò nessuna differenza sarebbe stabilita tra il realismo ed una concezione metafisica opposta. L'Idealismo, ed anche lo Scetticismo filosofico più radicale, ammettono entrambi in qualche forma che la meta della nostra conoscenza è « altra » dal nostro sforzo per raggiungere la meta. Quindi, il significato realistico della frase « esteriore alla mente conoscente » avrebbe ancora bisogno di spiegazione.

Ma se poi questa frase vien presa nel senso di « differente o indipendente dal contenuto di *una o di tutte le menti* », essa è inadeguata ad esprimere ciò che il Realismo ha storicamente inteso per realtà del mondo. È vero, in realtà, che in ogni sistema realistico vi devono essere almeno alcuni fatti reali che non trovano posto tra i contenuti di qualsiasi mente. Questo è vero per ogni concezione realistica, almeno in riguardo a quei supposti fatti che si chiamano le relazioni reali tra gli esseri conoscenti e gli oggetti « esteriori » da essi conosciuti. Perchè queste relazioni reali, in ogni sistema realistico, non sono direttamente presenti ad alcuna coscienza, e sono quindi assolutamente differenti dal contenuto di qualsiasi mente. Ma, d'altro lato, non è vero che il Realismo sia costretto a riguardare solo

tali fatti od esseri incoscienti come reali, nel senso in cui esso usa la parola reale. Voi, ad esempio, in quanto menti coscienti, potete essere considerati da un realista come esseri che egli chiamerebbe reali nel suo senso. Questa asserzione, se fatta da un realista tipico, significherebbe semplicemente che il contenuto della vostra mente sebbene presente nella vostra stessa coscienza, è reale senza riguardo alla circostanza se alcun altro conosca, o no, la vostra esistenza. È vero che alcuni realisti, cioè i materialisti estremi, hanno nei loro sistemi dichiarato che solo la materia è reale. È anche vero che un realista come Herbart, il quale non era materialista, definiva tuttavia gli esseri reali come in sè assolutamente semplici, e per conseguenza non coscienti. Ma, d'altro lato, molti sistemi realistici hanno considerato gli esseri coscienti come reali nel senso realistico; ed è storicamente possibile per un realista di sostenere che il suo mondo consiste interamente di esseri coscienti, o anche di semplici stati di mente, quando siano considerati insieme con le relazioni inconsciamente reali esistenti tra questi esseri. Se una tale teoria possa essere coerentemente condotta a termine mantenendo il significato puramente realistico di ciò che è essere reale, è veramente un'altra questione. Ma si potrebbe essere realisti nella definizione dell'Essere, e tuttavia affermare che ogni Essere è di sua natura interamente psicologico.

Tutte queste varie interpretazioni della frase « esteriore alla mente » si dimostrano, adunque, inadeguate, ad esprimere ciò che intende il realista. Rimane, come sola idea essenziale espressa dalla frase « esteriore alla mente » e come sola nota distintiva del tipo realistico dell'Essere, l'indifferenza di ogni essere reale per quanto, come conoscenti, voi possiate pensare di esso, fin tanto che non siate voi stessi l'oggetto che è conosciuto.

L'Essere, da voi conosciuto, può essere in se stesso un semplice stato di coscienza nella vita mentale d'un vostro simile. Ma esso è un essere realistico fin tanto che si suppone che esso sia interamente indipendente dalla vostra conoscenza, e quindi non determinato da questa. Se voi pensate la verità, tanto meglio per la vostra conoscenza. Ma se voi o qualunque altro conoscitore pensate per avventura l'errore, o se avvenga anche che voi scompariate dall'universo, il regno realistico è con ciò modificato solamente rispetto a quel tanto della sua realtà che voi, esseri intelligenti, portate via con voi quando errate o scomparite. Dire precisamente così, significa essere realisti. Questa, adunque, è l'esposizione generale del Realismo che io intendo esaminare nella presente conferenza. Tuttavia, tale definizione abbisogna di qualche altra esemplificazione storica, per render certo che quanto abbiamo esposto non è inesatto.

II

Storicamente parlando, questa generale concezione realistica di ciò che è essere è stata professata con diversa misura di consapevolezza e precisione di concezione. I primi pensatori greci appresero presto a fare una netta distinzione tra ciò che esisteva, come essi dicevano « per natura », e ciò che si credeva semplicemente dal punto di vista dell'umana e falsa « opinione ». Questi due regni, il reale e il falso, furono da essi ben presto non solo distinti, ma separati. Fu questa separazione che li rese realisti, e non la specie particolare di natura che essi consideravano come reale. L'immutabile, sebbene sensibile e materialistico, Essere degli Eleati, è soltanto un caso di questa netta separazione del reale dall'apparente. Così, che il vero Essere sia, in qualche forma essenziale, indipendente

dall'opinione falsa viene ben tosto ad essere considerata come una massima evidente. Quando Protagora attacca questa massima, la sua forma estrema d'espressione è la naturale reazione contro un altro estremo. La teoria platonica delle Idee incorporee, nella sua forma più radicale, riposa sulla presupposizione che, a meno che la conoscenza non si basi sopra la realtà assolutamente indipendente, nulla è conosciuto (1). Aristotele nella sua *Metafisica*, spende lungo tempo per sforzarsi a definire ciò che fa di ogni oggetto reale, o sostanza, appunto *esso stesso* un oggetto logicamente indipendente da altri esseri. Che la definizione di questa essenza, o di qualsiasi essere, implichi anche che una sostanza reale è indipendente dell'accidente che essa sia conosciuta da altri, è per Aristotele, piuttosto, un fatto tacitamente assunto ed evidente di per sè, che un argomento che dia sovente occasione a discussione. Ma quando nel quarto libro della *Metafisica* egli deve discutere lo scetticismo di Protagora, Aristotele usa, come una *reductio ad absurdum*, la considerazione che, se la dottrina di Protagora fosse vera « non esisterebbe più niente nel caso che gli esseri che hanno l'anima scomparissero dal mondo. Perchè allora (egli dice) le

(1) Qualsiasi esposizione sommaria del significato delle Idee platoniche non può non essere, in qualche misura, inesatta. Io, seguo qui quella che, nell'insieme, è l'interpretazione dello Zeller; e insisto sulla forma più estrema della teoria platonica. Platone talvolta penetrò più profondamente. L'indipendenza, nel senso astratto che sarà definito in seguito, sembra veramente essere compresa nella famosa espressione (*Convito*, p. 211 A e B): αὐτὸ καὶ αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονεῖδές ἐστι ὄν, presa nel suo contesto come il punto supremo dello sforzo per definire la completa indifferenza delle Idee rispetto a tutto ciò che è oltre di esse. Ma che il Platone del *Filebo* e del *Sofista* riconosca altri aspetti della questione, è un fatto. L'argomento (*Sofista*, p. 248) che la nostra conoscenza dell'Essere è una delle prove che il Reale è tanto attivo quanto passivo, e entra in rapporto di relazione, è identica nel suo spirito con la critica del Realismo qui sopra esposta.

percezioni dei sensi cesserebbero ». E continua: « Che gli oggetti percepibili e le percezioni dei sensi allora svanirebbero, è forse vero, perchè tutta questa ultima esistenza (cioè, come noi diremmo, l'esistenza di colori, odori ecc.) è uno stato dell'essere senziente; ma che i substrati su cui il senso è basato non persistano, anche se non vi fosse la percezione sensibile, è impossibile. Perchè la percezione sensibile non è percezione di sè stessa, ma v'è qualche altra cosa oltre e sopra la percezione; e quest'altro deve necessariamente essere precedente alla percezione. Perchè ciò che muove è in natura precedente a ciò che è mosso. E se si dice che questi due principî (soggetto ed oggetto, mosso e motore) stanno in relazione l'un con l'altro, resta sempre vero lo stesso risultato ». Che con ciò Aristotele ammetta rapporti di reciproca relazione, e non riconosca nessuna indipendenza assoluta, è vero; ma è questa una delle difficoltà fondamentali del sistema di Aristotele.

Il Realismo posteriore non fa che rendere questa separazione della conoscenza dell'oggetto più espressa, in quanto esso deve affrontare lo scetticismo e in quanto pone l'idea dell'Io individuale in più netto contrasto con tutte le idee di cose esteriori. Il dualismo cartesiano della sostanza estesa e pensante deriva il suo carattere estremo da considerazioni con le quali ha non poco da fare il problema della conoscenza. L'occasionalismo è un esempio della trasposizione dell'indipendenza logica dell'essenza nell'asserzione d'una reale indipendenza causale.

Locke espone brevemente la definizione realistica quando dice parlando di quelle che egli chiama le qualità primarie: « La massa particolare, il numero ecc. delle parti di fuoco o di neve, esistono realmente in essi, *sia che i sensi di qualcuno li percepiscano o no;*

e perciò possono dirsi qualità reali, perchè esistono realmente in questi corpi ». Quanto alle qualità secondarie, egli procede a dire: « *Togliete la sensazione di esse...* e tutti i colori, gusti, odori e suoni, poichè sono queste idee particolari, scompaiono e cessano ». Qui, adunque, la prova della realtà è costituita dalla pietra di paragone realistica. Rimane l'oggetto quando la conoscenza scompare? Anche l'inverso di questa prova, tuttavia, tien fermo per il realismo. Perchè sono possibili idee erronee. Per conseguenza esista l'oggetto o no, una persona qualsivoglia può avere una data idea. L'idea potrebbe dunque persistere quando l'oggetto scompare, o rimanere immutata quando l'oggetto cambia ⁽¹⁾.

È utile paragonare queste espressioni comuni della classica concezione realistica col linguaggio usato da un antico sistema di filosofia indiana, il Sāṅkhya. Il Sāṅkhya era una dottrina realistica e nettissimamente dualistica. Il suo mondo consta di materia e di anima, e ciascuna di queste realtà è, nella sua natura primitiva, totalmente diversa dall'altra. In linea di fatto, la salvezza del saggio dipende, per il Sāṅkhya, dal distinguersi assolutamente come anima da tutti gli oggetti, stati e appartenenze materiali. In un trattato Sāṅkhya (che è il commento d'un testo chiamato il Kārikā) tradotto dal Garbe trovo un'esposizione della definizione realistica dell'Essere, in una forma piuttosto astratta, ma illustrata nella caratteristica maniera indiana ⁽²⁾. Citerò

(1) Kant, nella sua critica della prova ontologica dell'esistenza di Dio accentua questa espressione della prova realistica dell'essere. L'essere di fatto, egli dice, non segue mai da una semplice idea. Il *che* non deriva mai dal *che cosa*. In altre parole, sia che un oggetto esista o no, le vostre idee circa quel supposto oggetto possono essere quali si vogliano.

(2) Vedi *Der Mondschein der Sāṅkhya - Wahrheit* in Deutscher Uebersetzung von Richard Garbe. Abhandl. der Bayer. Akad. der Wiss. I. Cl. Bd XIX, Abth. III, p. 567.

dapprima l'esposizione del testo Sāṅkhya commentato in parola, concernente i due tipi di Essere di cui fa consistere il mondo questo estremo idealismo. Da un lato, ci dice questo testo, esiste il mondo materiale. Dall'altro lato, tuttavia, vi è l'anima che la dottrina Sāṅkhya fa assolutamente immateriale. Ora tanto la materia quanto l'anima sono esseri reali. Il testo qui li descrive per quanto riguarda i loro essenziali caratteri metafisici, assai brevemente, e uno accanto all'altro. « La materia formata » esso dice, cioè la materia del mondo fisico « è composta di tre costituenti — è oggetto, è l'oggetto comune per tutti coloro che la conoscono, è di carattere non mentale ed è produttrice. Anche la *materia prima* possiede questi stessi caratteri. L'anima è opposta ad entrambe; pure (essendo reale) ha certi caratteri in comune con esse ».

Il commentatore spiega questo testo con qualche larghezza. « La parola 'oggetto' (egli dice) è usata in opposizione a quelli che dicono (come hanno asserito i metafisici buddisti) che esistono soltanto stati di mente, come la gioia, il dolore, la confusione, l'umore e simili. Un oggetto (egli continua) è ciò che è conosciuto come esteriore alle idee di taluno. Perciò viene anche usato il termine 'oggetto comune'. Perchè questo termine implica che gli oggetti materiali, come ad esempio le stoviglie, sono conosciuti indipendentemente da molte anime diverse. Ma se gli oggetti fossero soltanto lo stato di mente dell'anima, allora, poichè gli stati di mente sono affezioni soltanto di un individuo, gli oggetti sarebbero nello stesso modo circoscritti, precisamente come un singolo uomo non può osservare le idee d'un altro uomo, giacchè l'organo interiore è invisibile. Questo è ciò che il testo significa. E quindi (continua il commentatore) diviene comprensibile come moltissimi uomini possano preoccuparsi d'un singolo

(cioè dello stesso) sguardo civettuolo d'una danzatrice, mentre altrimenti (cioè, sulle basi dell'idealismo subbiiettivo) non sarebbe possibile ». Questo, circa gli esseri indipendenti di specie materiale. Lo vedete: la loro indipendenza implica che questi esseri sono fuori di ogni mente, e ancora che possono diventare oggetti comuni per molte menti ad un tempo.

Il commentatore accenna poscia, ciò che altrove sviluppa più largamente, cioè i caratteri che le anime, come esseri reali, hanno in comune anche col loro estremo opposto, la materia. Egli fa vedere che anch'esse, sono eterne; sono indipendenti; e non sono il prodotto d'alcun'altra cosa. Certamente, a differenza della materia, esse non sono percepibili dal di fuori mediante il senso. Ma sono totalmente separate nel loro essere dalla materia, e, in quanto così separate, sono individualità indipendenti. Come or ora vedemmo, la salvezza, per la filosofia Sâmkhya, dipende dal giungere a conoscere precisamente questa assoluta indipendenza della vera anima e del mondo materiale. In realtà, l'anima non solamente è separata dalla materia mediante un abisso; ma, altresì, non subisce affatto influenze da parte della materia. Quelle che sembrano essere affezioni dell'anima, sono, secondo la teoria psico-fisica Sâmkhya, stati materiali, che appaiono semplicemente trovarsi nell'anima, come, secondo una preferita similitudine Sâmkhya, il rosso fiore Ibisco si riflette in un cristallo il quale nello stesso mentre non rimane interiormente alterato dalla presenza del fiore. Il risultato è la teoria d'una specie di parallelismo psico-fisico, certamente fondato, secondo il Sâmkhya, su di un'illusione.

Mentre il commento ora citato appartiene, secondo il Garbe, al secolo dodicesimo della nostra èra, e il testo commentato di Kârikâ si sa essere esistito non

molto prima del quinto secolo, le concezioni metafisiche ora in discorso sono indubbiamente di data assai antica, e possono benissimo essere interamente indipendenti da qualsiasi origine che non sia indiana. In ogni caso il luogo ora citato serve a darci due o tre aspetti assai caratteristici e universali di dottrine realistiche di fonte remota — aspetti il cui significato diviene tanto più chiaro per la nostra attenzione in ragione della loro veste straniera. Il tutto può essere riassunto in una frase: questo mondo realistico è un mondo di Esseri indipendenti.

Ogni essere reale, come vedete, deve essere essenzialmente, e se è possibile assolutamente, indipendente. La natura dell'abisso che divide gli esseri indipendenti uno dall'altro è specificatamente indicata, e in realtà tipicamente esemplificata, da una certa separazione che si può scoprire tra la conoscenza e i suoi obbiettivi materiali. Tale separazione del conoscente dall'oggetto fisico è attestata dal senso comune. Di più, una prova certa del fatto della separazione, e in ogni caso una spiegazione di che cosa la separazione significa, è fornita dall'altro fatto che molti soggetti di conoscenza, mentre si trovano notoriamente isolati l'uno dall'altro, come lo prova la nostra incapacità di leggere le idee dei nostri simili, pure possono conoscere lo stesso oggetto esterno. L'identità del fatto fisico per tutti gli spiriti, è solo esplicabile, dato il reciproco isolamento di questi, mediante la supposizione d'un eguale isolamento del fatto fisico dalla vita interna di tutti quelli che lo conoscono. Finalmente, se gli oggetti materiali sono reali in modo indipendente, gli spiriti che conoscono sono essi pure in modo indipendente reali. Tutto è ora indipendenza e isolamento. Questo è un mondo di separazioni. L'indipendenza che si ha presente è concepita come una reciproca relazione.

Tanto basta per gli autori Sâṅkhya. Essi ci richiamano alla mente quello che io ho da principio ricordato circa i motivi sociali del realismo. L'accettare gli oggetti fisici come fatti di comune conoscenza per tutti gli uomini, è parallelo alla sicurezza, pure sociale, da nostra parte, che la conoscenza di ogni uomo è in prima linea nascosta a tutti i suoi simili. L'indipendenza reciproca dei conoscitori richiede la loro comune separazione da tutti i loro oggetti comuni. L'indipendenza degli oggetti rende possibile la loro comunità per tutti i conoscitori indipendenti. Queste presupposizioni sociali hanno una gran parte nello sviluppo dell'intero mondo realistico, mondo in cui un'astratta riduzione della realtà ad una misteriosa unità, quale l'Uno eleatico, si alterna con la tendenza a creare numerose breccie e separazioni. In questo mondo, come vedete, il pensiero dichiara certe barriere assolute; e poi procede con immediata sicurezza o mediante elaborati processi di ragionamento, a trascendere nella conoscenza queste barriere, e a congiungere in una veduta più profonda ciò che prima si dice che l'Essere ha per sempre separato. Il risultato è una lotta in cui l'unità talvolta trionfa completamente; ma allora l'Uno diventa un mistero, ovvero i molti sopravvivono, e allora dove sono i legami?

In tutto questo riassunto ho di proposito tenuti nell'ombra due caratteri che sono frequenti, ma non universali, nei sistemi realistici. La realtà è spesso stata considerata, dai realisti che appartengono al tipo più o meno eleatico, quasi implicasse essenzialmente la permanenza e l'immutabilità dei reali. Così avvenne con le Idee di Platone; così coi Reali di Herbart; ed eterna era la Sostanza di Spinoza. Il Sâṅkhya conobbe una simile eternità, sebbene quella dottrina riconoscesse anche un regno di cangiamenti reali. Spesso anche da questi o da altri Realisti si fa che la Realtà implichi essenzialmente

l'efficienza causale, la potenza attiva, delle entità reali. Queste due concezioni non possono naturalmente essere facilmente armonizzate. Ma considerando entrambi questi aspetti di molti sistemi realistici, posso qui osservare soltanto che essi sono, per me, aspetti secondari.

Storicamente, essi non sono veramente privi di importanza nello sviluppo del Realismo. La permanenza, in primo luogo, è stata sempre considerata — e specialmente dalle forme più antiche di Realismo — come una prova peculiarmente forte di indipendenza; e spesso è stata, in secondo luogo, concepita con una condizione necessaria di tale indipendenza. Così avvenne, ad esempio, con Herbart. Ciò che dura sempre, senza subire affatto cangiamenti da parte di chicchessia, deve naturalmente rimanere immutato col giungere o lo sparire della conoscenza. Per conseguenza il concetto del reale come l'assolutamente Permanente ha avuto una gran parte, non solo nella dottrina eleatica, in Platone e nell'Atomismo, ma anche nelle speculazioni moderne improntate di scienza. Ed anzi la Forza, l'Efficacia, l'Attività sembrano essere appunto le prove dell'indipendenza. Platone le associa nel *Sofista* con la Realtà. Pure, ripeto, nessuno di quei predicati è essenziale al Realismo.

Il Realismo tende specialmente a separare il *che cosa* dal *che*, l'essenza dalla sua esistenza. Ma la permanenza appartiene propriamente al *che cosa* e non al *che* d'un essere qualsiasi del mondo realistico. E la stessa cosa è vera dell'attività, della potenza, dell'efficienza. Si può definire un essere mitico, per esempio Achille, concependolo coi capelli gialli. L'avere i capelli gialli appartiene al *che cosa* di Achille; alla sua essenza, non alla sua esistenza. Si può concepirlo in tal guisa non quando si asserisce che egli è, ma quando lo si definisce come un mito. Ma altrettanto agevolmente lo si può concepire come attivo, come inseguente Ettore; e anche

in questo caso non si ha bisogno di concepirlo altrimenti che come un mito. L'attività e l'esistenza realistica sono dunque certamente idee differenti, appunto come l'avere i capelli gialli e l'esistenza. Lo stesso è per quanto riguarda la permanenza. Non tutti i realisti hanno asserito che la permanenza sia vera per il Reale. Un mondo di eventi sarebbe reale in modo indipendente per ogni pensatore eraclitiano. Il luccichio della luce lunare sull'acqua può rappresentare una realtà indipendente quanto altri fatti di esperienza. Gli argomenti usati in speciali sistemi realistici a sostegno della permanenza dei reali, non ci riguardano. Noi ci occupiamo soltanto della definizione.

Così rimane sempre come l'unico essenziale indice storico del tipo realistico di Essere, la sua indipendenza ontologica dalla conoscenza che si riferisce ad esso dal di fuori.

III

Ho così definita la concezione realistica (e mi sono sforzato mediante esempi storici tanto di dilucidare quanto di giustificare la definizione data in principio) e soprattutto ho cercato di separare l'unico carattere essenziale, che sta alla base di ogni sistema realistico, dagli innumerevoli caratteri accidentali e dalle conseguenze più o meno controverse che, in questo o quel sistema realistico, distraggono la nostra attenzione dalla questione fondamentale. Questa questione è semplicemente il problema, se una qualsiasi definizione realistica può essere coerente o adeguata a ciò che cerchiamo quando andiamo in traccia del vero Essere. Lo vedete: il nostro problema non è se il mondo reale contenga questo o quel tipo speciale di esseri — se soltanto gli stati di coscienza e le loro reali relazioni esistono veramente, o se soltanto gli atomi posseggono l'essere,

se i colori siano reali o se lo spazio ha un essere verace, o se si possono trovare nell'universo esteriore le anime o gli angeli. Il solo nostro problema attuale si riferisce al senso in cui una cosa qualsiasi possa comunque essere detta reale. Noi vogliamo sapere se questa astratta separazione del *che cosa* e del *che* può essere coerentemente sostenuta.

Ma quando la questione è in tal guisa semplificata, la definizione realistica vi sta dinanzi come qualche cosa che da un lato è assai plausibile e familiare, e dall'altro delusiva e misteriosa. Quanto alla sua plausibilità e familiarità non c'è bisogno di indugiarsi ulteriormente. Non è forse perfettamente evidente che la vita stessa del senso comune ordinario improntato di socialità dipende dalla tacita ammissione, e occasionalmente dalla vigorosa asserzione, che « sia o non sia » che questo o quell'osservatore, questo o quello scolaro, o chi dubita circa la fede, o un dato pensatore filosofico, conosca certi fatti, questi fatti, siano fisici o mentali, si tratti di Dio, della materia o dei raggi della luna, sono quello che sono? Questo « sia o non sia » dell'ordinario senso comune sembra essere semplicemente cristallizzato in un'espressione tecnicamente astratta nella definizione fondamentale del realismo sistematico quale venne sin qui sviluppata. D'altro lato, non appena si intraprende a formulare un'esatta spiegazione del modo con cui l'Essere è indipendente dalla conoscenza, si scopre che niente sembra più difficile da condurre alle sue ultime conseguenze che la definizione di quel preciso tipo di indipendenza che si ha qui dinanzi. Il senso comune conosce, nel mondo ordinario dell'esperienza, diversissimi gradi ed esempi di indipendenza relativa tra oggetti; ma il senso comune conosce anche che spesso oggetti empirici che sono stati detti reciprocamente ed anche totalmente indipendenti vengono

ad essere, in altri aspetti, assai strettamente collegati. Pure l'indipendenza che il Realismo ha presente come caratterizzante l'Essere fondamentale delle cose, deve essere qualcheda d'un significato e d'una conseguenza assai importante ed esatta. Perchè essa definisce appunto ciò che dà alle cose tutta la loro Realtà. Ciò non di meno i sistemi realistici ordinariamente trovano assai più facile asserire o assumere tacitamente la definizione generale di essere indipendente testè esposta, che non dare un preciso ragguaglio delle conseguenze logiche a cui la definizione conduce. Non appena, tuttavia, queste conseguenze vengono direttamente affrontate spesso diventano davvero sbalorditive nella loro stranezza. E in qual senso quest'ultima osservazione sia vera, lo mostra una conoscenza anche mediocre della storia del Realismo. Perchè il paradosso di questa storia è che mentre la metafisica realistica comincia sotto l'aspetto della voce stessa del senso comune, i sistemi realistici più sviluppati e completi mostrano un carattere che ha reso il realismo, dal Sāṅkhya ad Herbart o ad Herbert Spencer, il semenzaio d'una meravigliosa tribù di paradossi metafisici. Gli Atomi e le Monadi, le Idee di Platone, le Anime isolate del Sāṅkhya, le inconoscibili Cose in sè di Kant, i trascendentali Reali di Herbart, l'Uno eleatico, la Sostanza di Spinoza e l'Inconoscibile di Spencer, sono esseri assai più lontani dalla nostra esperienza ordinaria e dal senso comune di quel che non siano molte delle concezioni che il Realismo vigorosamente avversa. Pure tutti questi tipi di ipotetici esseri realistici vennero inventati con lo stesso sforzo di rendere coerente e adeguata alle domande della vita e dell'esperienza la definizione realistica di ciò che è essere.

Una definizione la cui unione col senso comune è da principio così intima, ma le cui conseguenze sono

soggette a trasformazioni così notevoli e rapide, pur non essendo per ciò discredita, ad ogni modo merita un attento esame per vedere se non possiamo scoprire la ragione di questa tendenza verso inaspettate interpretazioni dell'Essere. Ma se consideriamo davvero con più attenzione la storia del Realismo, troviamo in esso degli evidenti motivi per farcelo sembrare anche in altre forme paradossale. Perchè, dietro tale attento esame constatiamo che il Realismo ha, per così dire, oscillato tra due estremi storici, estremi indicati dalla notissima questione se il mondo reale contenga Un solo Essere indipendentemente reale, o Molti di tali esseri, tutti ugualmente indipendenti da qualsiasi conoscenza che, non appartenendo alla loro natura, si riferisca ad essi dal di fuori. È appunto il problema dell'Uno e dei Molti che, quando sorge in un mondo definito in modo realistico, è la più profonda scaturigine di quelle meravigliose ipotesi metafisiche di cui abbiamo ora parlato. Ed è quando consideriamo questo aspetto della storia del Realismo che diventiamo alla fine pienamente edotti della gravità del problema che abbiamo dinanzi.

I sistemi realistici hanno frequentemente, come il Sāṅkhya, insegnato che sono reali parecchi esseri diversi. Il fato storico di queste forme pluralistiche di Realismo è noto, e lo abbiamo già ricordato. Una volta dopo l'altra, con una uniformità che sembra caratteristica, questi tipi di Realismo, allo scopo di assicurare la vera molteplicità dei loro esseri reali, hanno definito questi esseri come nella loro natura fondamentale del tutto indipendenti l'uno dall'altro, come essenzialmente fuori d'ogni reciproca relazione, come isolati. Se ne scorge il risultato nelle Monadi di Leibniz, o nei Reali di Herbart, o nelle anime dello stesso Sāṅkhya. Allora, necessariamente, sorge il problema perchè non ostante l'isolamento degli Esseri reali, questo nostro mondo

dell'esperienza sembri così pieno di sistemi di relazioni, di reciproche connessioni, di leggi che collegano l'anima all'anima, il sole al pianeta, ogni cosa allo spazio, al tempo, a Dio. Per rispondere a tali domande il Realismo, in questi sistemi pluralistici, ha fatto ricorso a varie paradossali spiegazioni secondarie. Armonie pre-stabilite, forme illusorie di connessione irreali, ovvero assunzioni di principi intermediari (assunzioni che trascinano il filosofo in una complicazione senza uscita, perchè irrazionale) — tali sono gli espedienti con cui il Realismo ha in questi casi cercato di ricongiungere i separati frammenti del suo disintegrato universo, come un fanciullo sventato cerca piangendo di racconciare il vetro che ha rotto.

D'altro lato, alcuni sistemi storici del Realismo sono stati semplicemente monistici, come lo fu la dottrina Eleatica o come appare quella di Spinoza secondo il lato realistico del suo ambiguo sistema. Ma in tali casi, non solo il senso comune si è spesso rivoltato al pensiero di riporre tutti gli esseri indipendentemente reali in un unico Essere, ma la stessa logica del realista è stata agevolmente ritorta contro di lui. Perchè, così potrebbe un'oppositore riassumere brevemente la vertenza dirigendosi ai realisti puramente monistici: «Le nostre opinioni, che dite false, quando crediamo che i reali del mondo siano parecchi e non un solo Essere, considerate semplicemente come opinioni, non sono forse dei fatti psichici altrettanto reali nel mondo mentale, quanto lo è il vostro Unico Essere nel suo mondo? Voi infatti non potete neppur dire che le opinioni sono false senza ammettere che, sia pure come semplici fatti psichici, le opinioni esistano. Ma le nostre false opinioni, come dite anche voi, sono molte. Per conseguenza vi è una reale molteplicità nel mondo e il vostro mero Uno non può essere tutta la verità». E questa

argomentazione è naturalmente concludente contro qualsiasi assolutamente semplice unicità della realtà indipendente.

Perciò il realista si trovò sempre di fronte il paradosso ogni qual volta tentò seriamente, durante la storia del pensiero, di applicare quell'idea della fondamentale definizione dell'Essere che sta alla base della sua intera dottrina, allo sviluppo della concezione positiva d'un mondo che contenga o un solo Essere o parecchie Realtà. O una totale Unità, o altrimenti nessun legame: tale è stata la sua alternativa storica. Ora, questo fato del Realismo è un puro accidente, dovuto ai difetti dei singoli pensatori realisti? Ovvero è in qualche modo fondato sulla natura stessa della definizione realistica di ciò che è essere?

Questa questione merita di essere considerata più accuratamente e per sè stessa. Noi abbiamo forse esaurito l'aiuto che può attualmente darci un esame puramente storico. Dobbiamo ritornare alla nostra stessa definizione realistica e considerare direttamente in primo luogo come esporre nel miglior modo la sua esatta forza logica, e poi come metterla alla prova coll'applicarla a quel celebre problema se l'universo contenga un solo o parecchi Esseri reali. Perchè — devo insistervi — è precisamente il problema dell'Uno e dei Molti che si addimosterà la grande pietra di paragone della metafisica realistica.

IV

E così noi ci rivolgiamo dalla imbarazzante e varia storia delle vicende della dottrina realistica al compito anche più difficile di riflettere sui primi principi del Realismo. Lasciamo da parte per il momento il pensiero se Dio, o le anime, o la materia permanente, o

i riflessi della luna sull'acqua, o le seduzioni del mondo di corti e splendori orientali del nostro commentatore Sâmkhya, debbono considerarsi come esseri reali. Indaghiamo soltanto la teoria più generale della costituzione di qualsiasi mondo realistico. Prima torneremo ad esporre il senso preciso della definizione realistica, poi svilupperemo, in una serie di proposizioni formali, le sue inevitabili conseguenze, finchè avremo visto a quale meta esse conducano sia il realista sia chiunque la cui fede, nel mondo della scienza o nel regno della religione, sia basata su formule filosofiche realistiche.

Quanto al senso della definizione realistica, dobbiamo trattare seriamente il nostro realista. Egli dichiara che ogni qualvolta voi conoscete un essere diverso da voi, il vostro oggetto è sostanzialmente e logicamente del tutto indipendente dalla vostra conoscenza, cosicchè, sopravvenga questa o sparisca, sia essa vera o falsa, l'oggetto, ciò non ostante, rimane quello che era. Egli asserisce, inoltre, che nel conoscere il resto dell'universo, voi conoscete, nel suo complesso, un essere che non è la vostra conoscenza, e che di conseguenza è indipendente dalla vostra conoscenza. Asserisce che questa indipendenza è appunto il mezzo per definire l'Essere di ogni oggetto reale, quando considerato in relazione ad una conoscenza di esso che non sia parte dell'oggetto conosciuto. Ora questa definizione si aggira sul concetto di indipendenza. In qual senso precisamente è la realtà indipendente dal processo della conoscenza?

Nella teoria matematica delle Probabilità, è assai comune il concetto di eventi che si affermano essere reciprocamente indipendenti. Due casuali gettate di dadi, due estrazioni d'una lotteria, costituiscono di tali eventi indipendenti. Ma la definizione di questa indipendenza nella teoria in questione è sempre relativa,

ed è limitata ad aspetti speciali degli oggetti in discorso. Si suol dire talvolta, in questi casi, che mentre i due eventi, per es. le due gettate di dadi, si suppongono veramente connessi nel generale ordine causale dell'universo, e quindi non sono interamente indipendenti, a noi non è dato di conoscere quale sia questa connessione causale. O ancora, anche se si parla di puro caso e si ignora il vincolo causale, si può pure veramente osservare che due qualsiasi eventi fisici vanno considerati come accaduti nel medesimo spazio e nel medesimo tempo, o forse in occasione del medesimo giuoco di dadi. Si ammetterà anche che tutte le parti dello spazio e tutti i momenti del tempo sono, in un certo senso, concettualmente interdipendenti. Giacchè non si può concepire la distruzione d'un metro cubo di spazio, senza astrarre da tutto lo spazio; nè si può supporre che quest'ora scompaia interamente dalla corrente del tempo, senza abolire tutto il tempo. Ma se lo spazio ed il tempo sono così Totalità di parti concettualmente collegate e matematicamente interdipendenti, si deve naturalmente ammettere che, in un certo senso, due oggetti o due eventi, nello spazio e nel tempo non possono mai essere definiti come in modo assoluto logicamente o essenzialmente indipendenti l'uno dall'altro; giacchè nel definire ciascuno di essi in rapporto alle sue relazioni di spazio e di tempo si deve tener conto di fatti che vanno riconosciuti come collegati matematicamente con gli aspetti spaziali e temporali dell'altro oggetto od evento. Ciò non ostante, nella teoria delle probabilità si chiamano indipendenti due avvenimenti che accadono nel medesimo spazio e tempo, o anche nelle successive gettate del medesimo giuoco di dadi. Evidentemente adunque si vuol semplicemente dire che mentre questi avvenimenti non sono interamente indipendenti, vi è un aspetto dal quale essi possono

dirsi indipendenti, sia perchè non si conosce quale interdipendenza esista tra essi, sia perchè conoscendolo, si ignora qualche aspetto dell'interdipendenza come insignificante.

Ora il Realismo ammette altresì di solito, anche quando parla dell'oggetto come indipendente dalla conoscenza, che, ciò nondimeno, varie connessioni causali collegano questo o quell'oggetto a questo o quello stato di conoscenza. D'altra parte, l'indipendenza di cui qui si parla sembra significare qualche cosa d'assai più assoluto che non l'indipendenza cui si riferisce la teoria delle Probabilità quando parla delle due gettate di dadi come di eventi indipendenti. Perchè il « lo si conosca o no » dell'abituale fraseologia realistica mira a separare la conoscenza e l'oggetto, presi nella loro verità profonda, più completamente di quel che possano essere separati degli avvenimenti fisici contigui, o anche due fatti semplicemente psichici. Giacchè è lo stesso *che* dell'oggetto il quale deve essere essenzialmente separato dal *che cosa* dell'oggetto, in quanto quest'ultimo è espresso in una idea.

La sola maniera di trattare una concezione probabilmente ambigua come questa, è di considerarla dapprima nella sua forma più estrema e di osservare le sue conseguenze. Poscia se la concezione viene proposta in una forma modificata, può venir presa in considerazione la possibilità di tale modificazione. In questa conferenza, adunque, assumerò da qui innanzi il tipo realistico di indipendenza letteralmente, e come indipendenza *totale*. Vedremo, parlando della nostra Terza Concezione dell'essere, che soltanto un Realismo modificato può essere sostenuto. Per il momento dobbiamo supporre che, come fanno molti, il nostro realista dica: « la conoscenza non arreca alcuna differenza al suo reale Oggetto esteriore ». Che cosa ne segue?

In breve, questa definizione realistica sembra adunque coinvolgere due asserzioni. La prima, che quando anche la vostra conoscenza e il suo oggetto sieno fatti che, esaminati, poniamo da uno psicologo, gli appariscano causalmente connessi, o che, esaminati esteriormente, sembrano accordarsi, pure questo collegamento, se esiste, non è parte della natura essenziale (cioè della semplice definizione) sia del vostro oggetto in quanto è reale, sia della vostra conoscenza in quanto consiste semplicemente di idee. Se la vostra conoscenza è vera, attendibile, valida, essa è veramente tale da accordarsi in qualche modo con l'oggetto. In altre parole, le idee dipendono per la loro verità dagli oggetti. Ma allora l'opinione falsa è altrettanto possibile in un mondo realistico quanto la verità. Voi non potete dire, esaminando una « pura idea », come idea appartenente ad un mondo realistico, se il suo oggetto reale esista o no, più che non possiate dire, col semplice considerare un oggetto, se una particolare idea esterna all'oggetto lo rappresenti giustamente o no. Questa è la ragione per cui un realista deve respingere con Kant la notissima prova ontologica dell'esistenza di Dio. L'esistenza di Dio non può essere provata mediante la pura idea di Dio. Nessuna « pura idea », come tale, è collegata essenzialmente al suo oggetto indipendente. Il che in un modo realistico non consegue mai dal semplice *che cosa*. Nessuna cosa possiede l'essere reale semplicemente in virtù del fatto di venir pensata da un essere conoscente. Per converso, nessuna cosa è pensata in idea semplicemente in virtù del puro fatto che essa è reale. Se, adunque, l'idea e l'oggetto sono collegati dal vincolo della causalità, e dal semplice fatto che l'idea può essere vera, allora questo legame, per un realista, è un altro fatto, cioè appunto che esiste la stessa connessione causale, o che l'idea, per avventura, esprime la verità

del suo oggetto. Un gatto può guardare un re; e quindi tanto il gatto quanto il re possono essere considerati da uno studioso di psicologia o di fisica come fatti appartenenti ad un mondo interdependente di spazio e di tempo. Ma il guardare del gatto, considerato come conoscenza non apporta « alcuna differenza » al re; non fa parte della definizione dell'essere reale del re che egli sia conosciuto o osservato da un gatto. D'altro lato, l'idea che il gatto ha del re può essere quanto si voglia falsa. La « semplice idea » nella mente del gatto non determina essenzialmente in guisa alcuna l'esistenza del re. Così appunto il Realismo asserisce che il vincolo esistente, causale od altro, tra l'essere conoscente e ciò che egli conosce non fa parte della definizione dell'oggetto conosciuto, o del suo essere reale, ovvero dell'essenza dell'idea conoscente se considerata in sè soltanto come « semplice idea ».

In secondo luogo, tuttavia, il Realismo, preso nella sua forma non modificata, asserisce che l'indipendenza in discorso, cioè la logica o essenziale indipendenza dell'oggetto rispetto alla conoscenza, è veramente, nel suo campo, assoluta. Perchè è l'intero Essere dell'oggetto, spaziale, temporale, interno, ed esterno, e tutto ciò che è realmente vero di esso, che è indipendente dal fatto che alcuno conosca questa verità.

Questa concezione dell'Essere può, per amor di precisione, ricevere ancora un piccolo sviluppo ulteriore, e noi possiamo ora esporre la questione di nuovo e in termini generalissimi così:

Si concepisca dapprima un oggetto possibile, e lo si chiami *o*. Noi vogliamo conoscere che cosa avverrebbe se questo oggetto possibile *o* fosse reale. A questo fine si concepisca un secondo oggetto, diverso dal primo, e si chiami questo secondo oggetto la conoscenza o idea o opinione, vera o falsa, che ha taluno circa il

0
primo oggetto *o*. Per brevità denominiamo semplicemente questo secondo membro della nostra coppia «l'idea di *o*». Noi lo considereremo anzitutto semplicemente come un processo di conoscenza. Non ci preoccupiamo in alcun modo di che cosa esso sia idea, o fino a qual punto sembri essere una buona o cattiva rappresentazione del primo oggetto.

Definiamo poscia la relazione dell'idea di *o* col suo oggetto *o*, altro membro della coppia, — la relazione cioè che il Realismo non modificato considera come essenziale. La definizione in questione è agevole, come semplice proposizione astratta. Supponete semplicemente che l'idea di *o* cambi in qualche maniera, diventando un'idea giusta mentre prima era sbagliata, o oscura mentre prima era chiara, o mediante il cambiamento inverso, o in qualsiasi altro modo. Sia anzitutto l'idea di *o* l'idea che ha un uomo, e poscia l'idea di *o* che ha un altro uomo, o finalmente, per il momento, l'idea di *o* scompaia interamente. Dopo avere sperimentati tutti questi cambiamenti dell'idea di *o*, si definisca arbitrariamente *o* come un oggetto tale che, in quanto si considerano solo la natura di *o* o quella dell'idea di *o*, non vi è alcuna logica necessità che qualsiasi cambiamento di *o*, o dell'intero Essere di *o*, in quanto *o* sia reale, corrisponda ad una di queste variazioni dell'idea di *o* o consegua da essa. In altre parole, se *o* deve poscia essere considerato come causalmente collegato all'idea, deve essere altresì reale una terza facoltà del tutto esterna, poniamo la volontà di taluno, e si deve supporre che essa, se ciò è possibile, cooperi con l'idea e produca quei cambiamenti nell'oggetto conoscente. Questa definizione di *o* come un oggetto tale che per la definizione dello stesso *o* nessun cambiamento in *o* corrisponde per logica necessità ad alcuna variazione nell'idea di *o*, o anche alla totale scomparsa di

questa idea — questa definizione, dico, rappresenterà quindi l'esposizione più pienamente sviluppata della proposizione che l'oggetto *o* è indipendente dall'idea o opinione della conoscenza che si riferisce ad esso, ossia che l'essenza e l'esistenza sono reciprocamente indipendenti. Ogni legame causale od altro tra *o* e l'idea (nel caso che si possa costatare) dovrà essere posteriormente aggiunto come un terzo fatto, non implicito nella semplice essenza di *o* nè in quella dell'idea.

Inoltre, l'essenziale indipendenza dell'oggetto e della « pura idea », in quanto l'uno e l'altra sono da prima considerati solo ciascuno per sè stesso, dovrà essere un'indipendenza reciproca. L'idea dovrà essere, nella propria separata essenza, indipendente dall'oggetto. Altrimenti, col semplice esaminare l'idea, presa in sè stessa, voi potrete trarre qualche prova circa l'esistenza del suo oggetto. Ma, se fosse così, allora il *che* scaturirebbe dal *che cosa*, e l'esistenza indipendente d'un oggetto dalla presenza della semplice idea dell'oggetto; ciò a cui pure si oppone l'intero spirito del realismo. Giacchè *che* qualche cosa sia è un mero fatto da tenersi interamente separato dal *che cosa* ognuno pensa che esso sia. Così possiamo in conformità aggiungere che anche l'oggetto *o*, quando considerato in sè stesso, si può supporre muti o scompaia senza che alcun cambiamento avvenga nell'idea di *o*. Naturalmente se l'idea deve rimanere vera, essa cangierà quando cangia *o*, e così sarà in tal maniera dipendente da *o*. Ma l'idea può essere falsa. Che una data idea sia vera, o concordi col suo oggetto, è questo un altro fatto nel mondo realistico, un *tertium quid*. Ma questo fatto, come ogni altro, può essere o non essere. Indicatemi una semplice idea, definitela come volete, e in un mondo realistico devo dire che questa idea può essere tutto ciò che essa ora è, esista o no nel mondo reale un oggetto ad essa corrispondente.

Ed ora supponete che *o* rappresenti l'oggetto reale che più vi piace, sia un angelo, sia un verme, sia l'Inconoscibile spenceriano; e che *o* sia, appunto così, indipendente da qualunque idea vogliate, fin tanto che questa idea non è essa stessa una parte di *o*. Supponete anzi che l'oggetto *o* sia di conseguenza altresì indipendente anche dalle stesse idee per le quali noi dichiarammo ora che esso è indipendente. Supponete appunto che le idee sieno, come semplici idee, definibili indipendentemente dai loro oggetti. Allora abbiamo finalmente dinanzi la definizione realistica non modificata del senso in cui l'oggetto *o* è reale. Perchè il Realismo afferma semplicemente che l'essere reale di *o* è esattamente definito mediante la supposta legge che nessun cambiamento, sia in *o* sia nella semplice idea di *o*, corrisponda fondamentalmente o essenzialmente ad un cambiamento, o ad una variazione, o alla scomparsa, dell'altro membro di questa coppia, fin tanto che l'idea non sia essa medesima una parte di *o*; e che ogni connessione causale, o accordo veritiero, o altra cosiffatta dipendenza reciproca tra *o* e l'idea, seppure venisse mai ad esistere, sarebbe un terzo fatto, esteriore alla natura fondamentale tanto di *o* quanto dell'idea.

Questo astratto sviluppo del senso di quel « lo si conosca o no » che il senso comune così facilmente asserisce quando parla di un oggetto come reale sia che si abbia o no contezza del fatto — questo sviluppo, dico, serve già a metterci più chiaramente innanzi l'estrema sottigliezza delle considerazioni da cui dipende la concezione realistica. Ma la definizione è ora completa. Mettiamola tosto all'opera. Essa ha definito un mondo. Entriamo in questo mondo, e vediamo che cosa c'è.

V

E così io pongo immediatamente questa formale questione: nel mondo realistico il cui Essere è così definito, possono esistere Molti esseri differenti? E se esistono in quale relazione stanno l'uno con l'altro? O ancora potrebbe un mondo realistico contenere soltanto Un solo Essere ad esclusione di molti?

Queste questioni ne sollevano immediatamente un'altra, e cioè: che cosa intendiamo ora con le parole « un solo Essere reale » e con le altre « Molti Esseri reali »? Alcuni sistemi realistici hanno risposto a questa domanda dicendo tosto che chiamando un essere reale Uno intendiamo che quest'essere è perfettamente semplice, senza parti o passioni, senza varietà interna di natura, senza contenere alcuna complessità. Questo è ciò che Herbart dichiara di ciascuno dei molti esseri reali di cui è composto il suo mondo. Un realista del tipo di Herbart sostenerrebbe che dovunque vi è varietà reale vi devono essere molti esseri reali, così che asserire che vi è una sola realtà nel mondo equivarrebbe ad asserire che ogni varietà è illusoria. Poichè Herbart ritiene che la varietà è reale, deve dire che il mondo consiste di molti esseri diversi, mentre ciascun essere separato per sè è assolutamente semplice.

Non ci è necessario occuparci degli argomenti usati in favore di questo modo di vedere dai realisti come Herbart. In questo esame generale del realismo possiamo evitare assolutamente questa questione e possiamo lasciarla del tutto aperta, col definire arbitrariamente la specie di differenza tra due esseri che, se fossero conosciuti certamente come presenti, sarebbero grandi abbastanza per renderci sicuri che essi siano realmente due e non semplici parti od aspetti di un

solo essere. Questa caratteristica differenza che basterebbe ad assicurarci che due esseri siano realtà diverse, può essere determinata senza minimamente tentar di sorpassare la questione se, in un mondo realistico, possa inoltre darsi una varietà nei confini d'un solo essere.

Consequentemente io ora non intendo affatto nè asserire nè negare che un singolo essere realistico, se può esistere, sia un semplice essere. Per quello che ora so, una singola entità realistica può essere così semplice come vuole Herbart, o così complessa come i cerchi dei cieli. Dico solo che se, nel mondo realistico, trovassimo due oggetti che fossero indipendenti l'uno dall'altro, come, nella nostra definizione della generale concezione realistica di ciò che è essere, l'oggetto della conoscenza era indipendente dalla conoscenza di esso, allora, e allora soltanto, potremmo chiamare questi oggetti due esseri reali realmente diversi l'uno dall'altro. Tuttavia se, d'altro lato, noi trovassimo che, nel mondo realistico, tutti gli oggetti reali siano in qualche maniera collegati, in modo da non essere reciprocamente indipendenti, allora dovremmo considerarli, appunto in conformità alla data definizione, come parti od aspetti di Un solo essere reale.

Questo modo di esporre ciò che attualmente intendiamo con le parole « Uno » e « Molti », applicate al mondo realistico, è, se volete, naturalmente arbitrario. Ma esso ha il vantaggio di lasciare aperta la questione se un singolo essere si addimostri anche, dietro esame, un essere semplice; e questa definizione di unità e molteplicità ha anche il vantaggio di porre in modo esauriente un'alternativa perfettamente definita. Lasciate dunque che esponga, in forma esatta, appunto questa definizione dell'Uno e dei Molti.

Supponete dunque che nel mondo realistico si trovino due oggetti reali, *a* e *b*. Supponete che si con-

statino tali che se uno di essi cangia in qualsiasi guisa, o scompare, l'altro possa ancora essere coerentemente concepito come immune da qualunque cangiamento. Supponete, cioè, che la presenza o l'assenza, o qualsiasi alterazione d'uno dei due, logicamente parlando non apporti alcuna differenza all'altro, precisamente nello stesso senso con cui il Realismo dice che non arreca « alcuna differenza » al vostro oggetto il fatto che voi lo conosciate o no. Supponete, in breve, l'esistenza della legge universale che, finchè si considera soltanto la natura di a o di b , nessun cambiamento sia in a sia in b debba corrispondere ad un cambiamento nell'altro membro della coppia. Allora, secondo la mia attuale definizione, a e b sarebbero due esseri diversi; mentre, se l'indipendenza reciproca fosse minore, la mia attuale definizione considererebbe a e b come parti di un solo completo Essere. Su questa base possiamo tosto chiedere ancora al realista: « Forse che il vostro mondo contiene i Molti in questo senso che essi siano esseri reciprocamente indipendenti, ovvero contiene esso soltanto Un solo essere reale, la cui struttura interna, forse semplice, forse infinitamente complessa, non consente una reciproca indipendenza di parti? ».

Due risposte rimangono, logicamente parlando, aperte al realista. Egli può decidersi per l'Uno, o può decidersi per i Molti. A scopo di argomentazione, suppongo che egli si decida dapprima per i Molti. Il suo mondo conterrà allora vari esseri reciprocamente indipendenti — esseri tali che, secondo vennero da principio definiti, la esistenza e la struttura d'ognuno di essi è essenzialmente indifferente alla presenza, all'assenza o all'alterazione d'ogni altro. Secondo la portata della fondamentale definizione d'ognuno di essi, nessun cambiamento in quest'uno corrisponde di necessità ad un cambiamento negli altri. Questa è l'ipotesi attuale del mio realista. Io

chiedo tosto: quali ulteriori conseguenze scaturiscono da questa ipotesi? E in particolare desidero conoscere se, una volta che il realista ha definito i suoi molti esseri come logicamente indipendenti e come tutti reali, nel significato che ha dato a questa parola, riesca poi a determinare qualche maniera con cui essi possono pervenire ad essere collegati, per esempio per mezzo della causalità, dello spazio o del tempo. In breve, desidero vederlo accomodare il vetro rotto del mondo dei Molti, e far di esso un mondo solo. Suppongo che il realista mi risponda a questo punto consigliandomi tosto a consultare l'esperienza. Che c'è di più comune della esistenza di esseri realmente indipendenti? Laggiù nell'oceano vi sono gocce di acqua. Qui sulla terra vi è il mio tavolino. Le une e l'altro sono reali. Forse che un cambiamento in uno di questi esseri corrisponderà in questo momento necessariamente ad un cambiamento nell'altro? Se si supponesse che l'uno dei due scomparisse, forse che con ciò l'altro verrebbe a cangiare? Le invisibili meteore degli spazi interplanetari non sono forse esseri reali e che pure non apportano in questo momento differenza alcuna al vostro o al mio essere? Se noi cangiamo o moriamo, forse che esse non continueranno, senza curarsene, il loro moto? Se i loro sciami si dissipano, forse che noi per ciò soffriamo? Che cosa v'è dunque di più comune del fatto empirico che il mondo reale contiene molti esseri reciprocamente indipendenti? In realtà vi sono uomini in Cina o in Lapponia che sono esseri assolutamente indipendenti da me. Essi non mi conoscono, io non li conosco; e le nostre vite non apportano «alcuna differenza» le une alle altre. Non è questo il verdetto dell'esperienza?

Ma perchè l'esperienza non è la nostra guida anche circa le conseguenze di tale indipendenza? Gli esseri,

così fondamentalmente indipendenti, possono poi venir ad essere collegati da vincoli reali. Questi vincoli sono dunque un fatto nuovo nel mondo. Ma essi sono possibili. La goccia d'acqua dell'oceano evaporata può entrare nella circolazione atmosferica, può esser portata, sotto forma d'umidità, sulla mia tavola, e può quivi far curvare il legno. Le meteore, raggiungendo la vicinanza della terra, possono essere viste e forse udite quando esplodono. Gli uomini della Cina o della Lapponia possono diventare miei corrispondenti d'affari, miei nemici, o miei vicini. Così, adunque, l'indipendenza, dapprima reale, può più tardi cangiarsi in reciproca dipendenza, e ciò che era estraneo può diventar collegato. Tutto ciò non è forse evidente?

Ma se si insiste così su queste considerazioni, replico tosto semplicemente che tutto questo non è così evidente come un caso di vera indipendenza o delle possibili conseguenze di essa. Io ho appunto definito astrattamente un tipo assoluto di reciproca indipendenza che vien supposto esistere tra molti esseri reali. Questa indipendenza, suppongo che un realista l'affermi ipoteticamente come ciò che costituisce la verità di questo mondo. Ricerco le conseguenze di questa ipotesi. Ma ora mi rifiuto in modo preciso di ammettere che, nella nostra concreta esperienza umana, possiate mai mostrarmi due qualsiasi oggetti fisicamente reali i quali siano così indipendenti l'uno dall'altro che nessun cambiamento in uno di essi corrisponda ad un cambiamento dell'altro. Al contrario, gli stessi casi ricordati riguardano oggetti tali che certi cambiamenti di uno di essi corrispondono realmente a determinati cambiamenti nell'altro, e il vero essere di ciascuno può essere definito soltanto ammettendo appunto la possibilità di tale cambiamento. L'acqua, una volta assorbita dal legno della tavola, cangia la tavola. Ma l'assorbimento medesimo è

dovuto a certi cangiamenti che si compiono nella temperatura, nel movimento, nella densità dell'acqua o del vapore. L'uomo della Cina che può divenire mio nemico o mio prossimo è già tale che certi cangiamenti in lui, se avvenissero, non sarebbero indifferenti per me. Questa possibilità fa già parte del suo essere. Inoltre, nel nostro ordinario mondo di esperienza, gli esseri come le meteore e i pianeti, l'acqua e il legno, un uomo ed un altro, cioè esseri che all'occasione possono entrare in un naturale rapporto, sono già, anche prima di quello che si può chiamare il loro legame effettivo, veramente posti in reciproca relazione, anzi collegati l'un l'altro mediante lo spazio e il tempo, per mezzo di vincoli fisici e morali. Ciò che avviene quando diciamo che essi passano dalla reciproca indipendenza al collegamento, è in realtà che noi troviamo nella nostra esperienza che essi passano da relazioni la cui importanza è soltanto meno evidente a relazioni che hanno un più chiaro interesse umano. Ma le relazioni che ha un oggetto nell'esperienza ordinaria fanno parte dell'oggetto stesso. Un cangiamento in queste relazioni risulterebbe dal cangiamento di altri oggetti. Per conseguenza questi oggetti empirici non vengono mai conosciuti come indipendenti. Se io sono già in rapporto con le gocce d'acqua che ora si trovano nell'oceano, con le meteore che possono diventarmi visibili, con gli uomini che potrò conoscere, allora non si potrà mai dire che l'esperienza provi che io sia indipendente dall'esistenza di quei rapporti per quanto tuttora inosservati. Ciò che l'esperienza può mostrare è solo che una certa reciproca dipendenza degli oggetti può rimanerci a lungo inosservata, finchè un qualche lampeggiamento di meteore nei cieli o qualche conseguenza dell'umidità della temperatura, o l'incontro con un uomo d'un lontano paese, ci mostri quanto possono diventare ad un dato momento

importanti i rapporti empirici anche più remoti e fin qui meno avvertibili.

La nostra esperienza umana, adunque, non ci mostra mai come si comporterebbero gli esseri se fossero reciprocamente indipendenti, nel senso ideale della nostra rigorosa definizione. Perciò, liberi dalla nostra guida empirica, ritorniamo all'indifferente regno degli ipotetici molti esseri presupposti dal realista. Questi molti esseri sono sin qui creazioni d'una definizione rigorosa, le cui conseguenze, sin qui puramente ipotetiche, noi dobbiamo predeterminare. Dobbiamo far ciò solamente sulle basi della supposta attuale assunzione del nostro realista. E frattanto, assumendo che il mondo reale che ci sta dinanzi contenga molti esseri reciprocamente indipendenti, proverò tosto queste due tesi: 1) i molti esseri reali diversi, una volta così definiti, non possono mai giungere ad acquistare, nè si può più tardi concepire che posseggano, qualsiasi vincolo o connessione reale che li colleghi insieme; e quindi questi esseri rimangono per sempre interamente separati, come se si trovassero in mondi diversi; 2) i molti esseri reali, così definiti, non possono avere alcun carattere comune; essi sono interamente diversi uno dall'altro. Solo nominalmente si può asserire l'esistenza di caratteri comuni in essi.

in vincolo
in intersezione

Circa alla prima tesi: se io definisco delle semplici idee, indipendenti dalla realtà, posso naturalmente anzitutto definire due oggetti come indipendenti e poi aggiungere la definizione di qualche cosa che sopravvenga a collegarli insieme. Ma se definisco anzitutto due oggetti come sin qui interamente indipendenti per essenza uno dall'altro, e se definisco tosto ciascuno di essi separatamente come reale, a parte e indipendentemente da ogni idea, allora io ho, una volta per sempre, nel mio mondo reale degli oggetti, due esseri ciascuno

sin qui interamente separato dall'altro, e costituente, per ipotesi, un tipo completo di realtà, per quanto riguarda la sua indipendenza dall'altro. Se frattanto deve più tardi manifestarsi nel mio mondo reale un cosiddetto vincolo o legame tra i due — un cosiddetto vincolo causale, o una connessione spaziale, o una relazione temporale — allora questo cosiddetto vincolo sarà un fatto nuovo, non logicamente compreso nella definizione dell'uno e dell'altro di questi esseri reali, in quanto essi furono precedentemente dichiarati reali. Perchè, secondo l'ipotesi, nè l'uno nè l'altro, come era stato dapprima definito, e in quanto era stato allora dichiarato reale in modo indipendente, possedeva, nella portata della definizione, alcun carattere che implicasse già un vincolo con l'altro. Ciascuno, in conformità con la sua natura descritta dalla definizione, poteva fin a quel momento rimanere immutato anche se l'altro fosse interamente scomparso. Ma allora ne segue immediatamente che il nuovo essere reale, il cosiddetto vincolo, quando viene alla luce, è *un altro* essere, esattamente come i due primi erano originariamente diversi l'uno dall'altro. Perchè, se, prima che il vincolo venisse alla luce, gli esseri già completamente definiti, erano reali, senza essere definiti come reciprocamente collegati, il vincolo, quando sopraggiunge, dev'essere un altro nuovo essere. Inoltre, il vincolo deve essere un fatto logicamente indipendente da entrambi gli esseri originari. Giacchè, in quanto è un altro essere, un nuovo fatto, egli deve essere, per la definizione stessa che determina il carattere di altro essere, altrettanto indipendente dai primi, quanto ciascuno di questi è essenzialmente indipendente dall'altro. Ne segue che il cosiddetto vincolo non è un vincolo che di nome e non può giammai pervenire ad esserlo in realtà; esso è semplicemente un terzo essere, indipendente da ciascuno dei primi, e non ancora

collegato all'uno e all'altro di essi. Questa analisi è vera di ogni possibile legame che debba successivamente collegare due di molti esseri che siano stati dichiarati primitivamente indipendenti. Così, i molti non possono essere collegati, quand'anche gli oggetti empirici più largamente separati si constatino sempre collegati, e nemmeno nel momento stesso in cui si osservano le loro relazioni. I molti esseri del realista, così definiti, sono definiti come interamente privi di connessione, e tali devono rimanere. Non si può dapprima dire di essi, per esempio, che sono logicamente indipendenti, e poscia aggiungere con verità che nondimeno sono collegati realmente e causalmente. Non due di essi sono nel medesimo spazio, perchè lo spazio sarebbe un vincolo. E del pari, non due sono nel medesimo tempo; non due sono in connessione fisica; non due sono parti di un mondo che sia veramente lo stesso. La reciproca indipendenza, una volta che è reale, e reale secondo la definizione, non può più tardi essere cangiata in una forma qualsiasi di reciproca dipendenza.

Passiamo alla seconda tesi. Nella nostra esperienza ordinaria osserviamo spesso, in via di fatto, che due oggetti hanno un qualche carattere, come diciamo, « in comune », e lo chiamiamo il « medesimo » carattere, qualità o aspetto presente in entrambi gli oggetti. Così nell'esperienza, ciò che si chiama lo stesso rosso può apparire in due ciliège. L'antica controversia circa gli universali ha reso familiare la questione se ciò che è veramente lo stesso possa mai realmente formar parte di due esseri diversi. Vedremo più oltre come si possa rispondere a questa questione quando essa riguarda la struttura di quel tutto organico, di quel regno di reciproca interdipendenza, chiamato la nostra esperienza concreta. Pel momento dobbiamo considerare soltanto tale questione in quanto applicata unicamente agli esseri

indipendenti che il realista ha definito. Prendete due qualunque di questi esseri indipendenti. Allora osservo che questi due esseri non possono avere alcuna qualità od aspetto reale che sia effettivamente comune ad entrambi, o che sia, indipendentemente dal nome e dall'apparenza, lo stesso in entrambi, oltre il semplice fatto che ciascuno esiste.

Supponete, infatti, che si affermi che essi posseggono in comune una qualità. Supponete, cioè, che ad un osservatore, essi sembrino entrambi rossi o rotondi, come due ciliege, ma che in linea di fatto essi siano esseri indipendenti. Chiamate Q questa qualità apparentemente comune, fate ora che uno dei due esseri sia distrutto. Per ipotesi, *nessun cangiamento* ne accadrà necessariamente nell'altro essere. E questo significa, come ora sappiamo, che nessun carattere o relazione visibile o invisibile, che sia in qualsiasi modo essenziale alla prima definizione dell'essere che si suppone rimanga, è per nulla alterata quando il suo compagno scompare. Q , adunque, la qualità supposta la stessa in entrambi gli esseri, sopravvive immutata nell'essere che non è scomparso.



Ora, se un uomo sopravvive a un naufragio in cui un altro è affogato, direste forse che il sopravvissuto è lo stesso uomo dell'affogato? Ma, per ipotesi, la qualità Q insieme con tutte le relazioni essenziali alla sua realtà, sopravvive immutata nell'essere che rimane, mentre ciò che è chiamata la stessa qualità nell'altro essere è scomparsa.

Ma il nostro realista, non volendo concedere quest'ultima conseguenza, può frattanto dire che ciò che egli intendeva era che la qualità Q nei due esseri fosse in *parte* la stessa e in *parte* no. Rispondo a tale scappatoia con questa semplice confutazione. Si lasci da banda ciò che è in parte. Veniamo al fatto ultimo. Se qualche cosa è

solamente in parte la stessa nei vostri due esseri indipendenti, allora qualche parte della parte, qualche aspetto dell'aspetto, deve essere realmente e definitivamente lo stesso. Indicatemi un carattere qualunque di uno di questi due esseri, un carattere sensibile o supersensibile, del quale diciate: esso è un carattere comune, realmente lo stesso in questi due esseri. Allora alla mia volta vi mostrerò che appunto quel carattere *non* è lo stesso, perchè io supporrò che uno dei due oggetti sia distrutto, come per ipotesi ho il diritto di fare. Troverò allora l'altro interamente immutato in tutti i suoi caratteri, come per ipotesi può avvenire. E così mostrerò che ciò che era distrutto nell'uno non può essere lo stesso di ciò che sopravvive immutato nell'altro, precisamente come il sopravvissuto dal naufragio non può essere lo stesso dell'affogato. Tutto ciò, dovete ricordarlo, asserisco sulla sola base dell'ipotesi realistica circa i molti esseri indipendenti, quale venne precedentemente posta.

Ne segue che, come doveva provarsi, le molte entità di questo mondo realistico non hanno alcun carattere in comune. Se sembrano averlo, questa è apparenza, è « semplice nome e forma », come direbbero i filosofi Indiani. In breve tale medesimezza non è affatto reale. L'apparenza chiamata « identità » non ha base reale eccetto quando abbiamo da fare con gli aspetti o funzioni che possono esistere entro ciò che la nostra attuale arbitraria definizione chiamerebbe un singolo essere reale. Riassumo i risultati di queste due investigazioni relative al mondo dei molti reali indipendenti, affermando semplicemente che gli esseri reali, se sono, nel senso finora inteso, molti, cioè se sono esseri reali in questo modo indipendenti logicamente uno dall'altro, non hanno alcun carattere comune, alcun legame, alcuna vera relazione; essi sono separati l'uno dall'altro

da un abisso assolutamente insormontabile; essi non possono mai giungere ad ottenere dei vincoli o una comunità di natura; essi non sono nello stesso spazio, nè nello stesso tempo, nè nello stesso ordine naturale o spirituale.

VI

La dottrina dei Molti, sulla base della definizione dei molti che abbiamo arbitrariamente assunta, diviene così in apparenza abbastanza paradossale. Storicamente, il realismo ha tuttavia più di una volta quasi assunto questa forma incauta; e la semplice apparenza del paradosso non costituisce in sé la confutazione d'una dottrina filosofica. Pure prima che spingiamo questo paradosso al suo estremo, dobbiamo anzitutto vedere se il realista è in qualche modo portato a persistere nel definire i suoi esseri reali come molti nel senso già detto. Non abbiamo forse noi stessi ammessa la possibilità che in un essere reale l'unità e la molteplicità, per quanto in questo momento scorgiamo, possano essere conciliate? I molti, una volta definiti irrevocabilmente come reali e come essenzialmente indipendenti, non possono mai venir poi collegati da vincoli esterni. Essi infatti rimangono da quel momento in poi stranieri. « Ma certamente » si potrebbe dire « il realista non è forzato a rimanere in un mondo così disseminato. Può tuttavia passare all'altra ipotesi, e dire: il mio mondo è un unico essere, un singolo, reale, ma forse interiormente complesso, anzi infinitamente complesso. Essere, di cui i vari aspetti e funzioni non sono logicamente indipendenti, ma sono collegati in un sistema, per modo che definirne una parte o regione sarebbe definire alcunchè dell'essenza dell'intero, e per modo che nessuna parte potrebbe indefinitamente mutarsi o

scompare del tutto senza che ciò implicasse qualche mutamento, per quanto piccolo, in tutte le altre parti. Nel mio mondo vi è diversità, ma non separazione di entità. — Perchè non potrebbe un realista rifugiarsi in questo monismo modificato; non nell'Essere Eleatico, e neppure nella Sostanza di Spinoza, ma nella sicurezza che il tutto, per quanto molteplice e pieno di contrasti, è pure un tutto pieno di relazioni reciproche? ».

Perchè no, infatti? Ah!... Ma non appena noi stiamo per entrare col realista ad esplorare questo luogo di rifugio, osserviamo subito che il realista ne ha già da tempo accuratamente chiuso il viottolo d'entrata con un masso assolutamente insormontabile. Perchè rammentiamo che, come osservavamo dianzi, vi sono già almeno due esseri veramente e assolutamente indipendenti nel modo realistico.

Ci si presenta infatti ora una proposizione a cui ho già alluso. Considerate quella « idea di *o* », da cui l'oggetto *o* deve essere indipendente. Sia quella idea la stessa idea del realista, quando egli parla di un oggetto indipendente. Io chiedo al realista: « Non è forse la vostra stessa idea un essere reale, o almeno una parte d'un essere reale? Ragioniamo insieme. Se voi, realista, siete un essere indipendente dalla mia idea di voi, allora non sono forse le vostre stesse idee una parte del vostro proprio essere indipendente? Non sono forse, allora, le vostre idee reali? Se, per ciò, il vostro oggetto *o* è indipendente dalle vostre idee, non sono le vostre idee, in quanto esse fanno anche parte di un'entità e quindi hanno l'essere, indipendenti dallo stesso *o*? Se *o* scompare, non potrebbe concepirsi coerentemente che la vostra idea, come fatto psichico, rimanesse ciò che ora è? Anzi le idee, anche le più false, sono fatti del mondo mentale. Il realista deve chiamarle reali nel senso da lui dato a questa parola, o abbandonare il

suo sistema. E, in forza della stessa prima ipotesi del sistema, giacchè l'indipendenza è reciproca relazione, l'idea e il suo oggetto *o* sono reciprocamente e tipicamente un paio di esseri indipendenti. Ora la tesi che, se realtà significa indipendenza, anche le idee, di chiunque vogliate, sono entità esistenti o parte di un'entità esistente e indipendente, costituisce quella che io chiamerei la tesi dimenticata dei sistemi più realistici. Tutta la presente argomentazione si fonda semplicemente sul rifiuto di incoraggiare questa dimenticanza. Un'idea possiede l'essere reale, se qualcosa lo possiede. E checchè l'esistenza significhi, anche l'idea la possiede.

Un processo di conoscenza e il suo oggetto indipendente, costituiscono adunque il minimo irriducibile del mondo realistico. Ma con ciò io propongo un mezzo assolutamente semplice e definitivo. Propongo di trattare questo paio di entità precisamente come abbiamo or ora trattato due qualsiasi esseri reali indipendenti in generali. Perché questo paio non costituisce soltanto la cosiddetta idea e l'oggetto; costituisce anche un paio di entità reciprocamente indipendenti. Non dobbiamo dimenticare questo aspetto. Le due tesi testè dimostrate devono ora semplicemente applicarsi a tali entità. Con ciò si tocca la crisi del destino del realista. Il fato del suo mondo è imminente.

L'oggetto e l'idea, considerate come entità, sono due. Il realismo comincia col dire così. Ciò, sta scritto nel contratto. Il realista avrà la sua libbra di carne, sebbene noi non possiamo veramente concedergli una sola goccia di sangue per tutto il suo mondo. In forza dell'ipotesi originaria si poteva senza contraddizione pensare che tanto un'idea individuale qualunque, quanto *o*, oggetto di tale idea, mutassero o scomparissero senza qualsiasi cambiamento, logicamente necessario, nell'altro

membro del paio. Perciò, secondo quanto abbiamo ora mostrato avvenire rispetto a due qualsiasi realtà indipendenti, l'idea di o ed o , come esseri reali, non solo non hanno, secondo la definizione posta in principio, alcuna connessione l'una con l'altro, ma inoltre non possono mai avere alcun vincolo o relazione. Tutti i loro rapporti sono nominali. Si stabilisce che l'idea, in quanto tale, ha o per suo oggetto. Ma l'idea è una entità nè può aver nulla da fare con l'altra entità o . Le due non sono nel medesimo spazio, nè nel medesimo tempo, nè nello stesso ordine naturale o spirituale. Esse non hanno nulla in comune, nè qualità nè valore, nè forma nè contenuto, nè verità, nè significato. Nessuna causalità le collega. Se lo affermate, non fate che pronunciare delle parole. Nessuna volontà può realmente porle in relazione. Che esse sembrino avere delle connessioni deriva semplicemente da una falsa apparenza. La nostra definizione originaria chiamava una di quelle entità un'idea riferentesi all'oggetto o . Noi sappiamo ora che tale espressione era un puro suono. L'idea ha assunto, in quanto idea, un'obbligazione che, in quanto entità indipendente, non può soddisfare. Essa non ha alcuna vera relazione con o , ed o non ha niente di comune con l'idea. Parlare di un essere che non sia lo stesso o come se fosse realmente l'idea di o , equivale a parlare della radice quadrata di un odore o del logaritmo d'un angelo. Perchè l'idea e l'oggetto sono due esseri reali. Nè alcuna nuova definizione della loro essenza può ricongiungere la loro irrevocabile separazione. La realtà, infatti, secondo questa dottrina, è indipendente da tutte le definizioni che si possano posteriormente dare. Le relazioni, che venissero a collegare le due entità si ad dimostrerebbero semplicemente nuovi esseri indipendenti diversi dall'una e dall'altra di quelle.

Nè questo è tutto. L'idea in discorso è un'idea od opinione; *o* è un oggetto. Ora anche la stessa teoria di un realista è un'idea o opinione. E il mondo doveva essere il suo oggetto. Il nostro risultato, assolutamente generale, vero di ogni idea, si applica naturalmente al gruppo di idee chiamato teoria realistica. Come entità, il realista è un essere indipendente. Le sue idee, come parte del suo essere, possono non aver niente da fare con un oggetto che esiste indipendentemente da lui o da esse. La teoria realistica, adunque, come ora sappiamo, appunto in forza delle sue esplicite conseguenze e perchè i suoi oggetti reali sono totalmente indipendenti dalle sue idee, non ha nulla da fare con un oggetto indipendentemente reale, nè ha alcuna relazione col mondo esterno indipendente che la sua esposizione definisce. E non può mai giungere ad avere tale relazione. Nessun realista — e il realista stesso deve ora coerentemente convenirne — conosce un essere indipendente qualsiasi, nè fu mai, in idea, in rapporto con esso, nè ha mai potuto fare alcun riferimento a un tal essere, nè ha mai formato od espresso un'opinione riguardo uno di questi esseri, nè, secondo il senso che egli dà alla parola « reale », può veramente credere che ne esista uno solo.

VII

E così, d'un colpo solo, l'intera costruzione realistica, con tutti questi « soli e vie lattee », a cui bellamente allude Schopenhauer in un luogo famoso, svanisce, senza lasciarsi dietro nemmeno un'alga, nemmeno un singolo solitario Inconoscibile. Perchè anche un Inconoscibile sarebbe un oggetto reale indipendente. La nostra attuale idea di esso dovrebbe riferirsi a questo oggetto se esso fosse reale; e nessuna idea, come ora

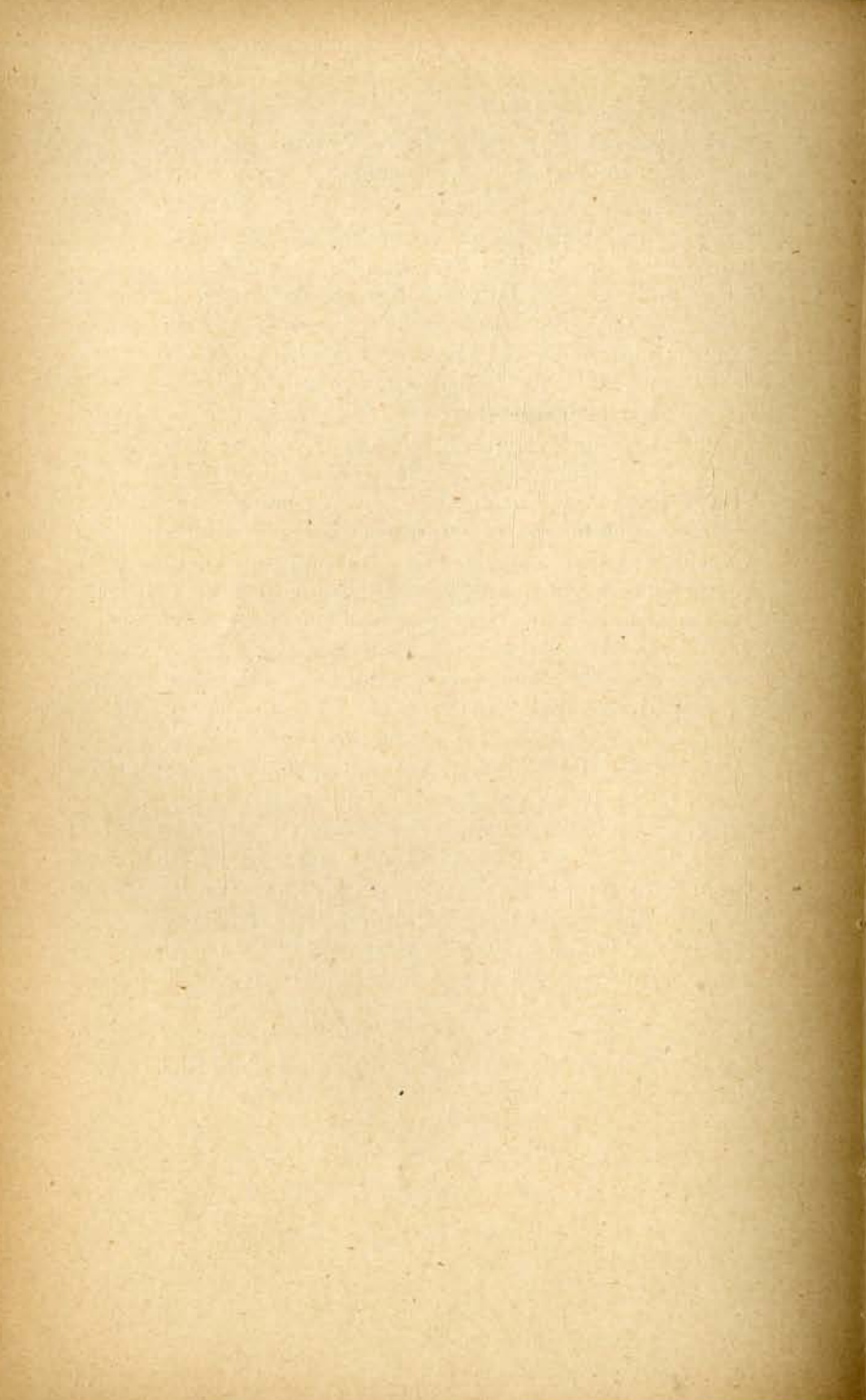
sappiamo, può riferirsi ad una realtà indipendente, giacchè, onde tale riferimento sia reale, due esseri irrevocabilmente separati dovrebbero distruggere l'abisso la cui presenza è determinata dalla loro stessa essenza.

In breve, il regno d'un Realismo coerente non è il regno dell'Uno e neppure il regno dei Molti, è il regno dell'assoluto Nulla. Questo giudizio non è dovuto a noi. Accade al realismo coerente semplicemente di ricordare che anche le sue idee costituiscono, in forza della sua ipotesi, delle esistenze; che, per l'ipotesi stessa, eziandio gli oggetti delle sue idee sono delle altre esistenze indipendenti dalle sue idee; che questa indipendenza è una reciproca relazione; e in fine che due esseri, una volta definiti, in tal maniera, indipendenti, sono interamente privi di legami interiori e non possono mai successivamente essere collegati da vincoli esterni. Il realismo coerente ricorda tutto ciò. E allora esso osserva tosto che se ciò è vero, la sua stessa teoria, essendo un'idea, e allo stesso tempo un'entità indipendente, non ha relazione con qualsiasi altra entità e non ne ha quindi con un qualsiasi mondo reale della specie che la teoria stessa definisce. Esso osserva allora che tutta la sua teoria ha definito precisamente il regno del vuoto assoluto. Niente può essere reale semplicemente in questo senso.

Ciò che allora ci rimane, se la definizione realistica dell'Essere è applicata semplicemente e rigidamente, è la distruzione di tutto il suo stesso regno, la negazione dei suoi stessi presupposti e il fatto che il suo solo indiscutibile dominio è l'insignificante deserto del Nulla assoluto. Dov'è, adunque il *nostro* mondo reale?

Ci rimane, rispondo, appunto questo mondo della nostra esperienza giornaliera, precisamente con le sue stelle e le sue vie lattee, con la sua vita umana e le sue concatenazioni — questo mondo, al quale però il

nostro stesso studio presente ha dato già un più profondo significato. Perchè ora cominciamo già a scorgere, come da lontano, il regno della verità che non è indipendente da questa nostra frammentaria esperienza finita, ma ne è anzi il cuore e la vita. Cominciamo a scorgere, ciò che più tardi vedremo più dappresso, — il regno della verità in cui nulla veramente, non la menoma idea, non il più fuggevole avvenimento, è assolutamente indipendente dalla conoscenza che ad esso si riferisce, o da qualsiasi altro fatto dell'intero universo. In questo regno, adunque, a lungo andare, arreca una differenza ad ogni oggetto, divino o materiale, il fatto di essere conosciuto o no, da un qualsiasi essere. Che veramente una relativa indipendenza, come pure l'individualità e la libertà, abbiano un significato concreto in questo più vero regno, apprenderemo a tempo opportuno. Ma ciò che ora impariamo si è che una definizione degli esseri assolutamente indipendenti — che possano cangiare o svanire siano senza una qualche conseguenza per gli altri — costituisce in tutte le regioni dell'universo, naturale o spirituale, una contraddizione senza uscita. Di cotali esseri reciprocamente indipendenti non ne esistono. Ma questo altro regno, nel quale nessun fatto, per quanto piccolo, transeunte, fuggevole, è assolutamente indipendente da ognuno degli altri fatti, è il regno dove quando un membro soffre soffrono anche gli altri, dove non un passero cade a terra senza che lo sappia Uno che conosce, e dove la vigna e i rami fioriscono eternamente in una sacra unità. Questa è la città che possiede i fondamenti, ed è verso di essa che la nostra argomentazione, attraverso le stesse tempeste della negazione, già ci trasporta sopra i flutti del dubbio.



CONFERENZA IV

L'Unità dell'Essere e l'interpretazione mistica.

Delle quattro concezioni storiche dell'Essere ne abbiamo ora esposto, in via generale e con riferimento alla loro storia, due, quella del Realismo e quella del Misticismo; e di queste due ne abbiamo esaminata criticamente una, cioè la concezione realistica. Se taluno osservasse che il solo risultato della precedente discussione fu una semplice negazione, la semplice reiezione della forma estrema di dualismo realistico, e che tale risultato non ci dà ancora alcun lume positivo, io, fino al punto a cui siamo giunti, concordo pienamente con questa osservazione. È vero che finimmo la nostra ultima conferenza con l'asserzione dell'unità dell'Essere. Ma se si obbietta qui ancora che il mero fatto dell'unità è di scarsa importanza finchè non si arriva ad apprendere quale è la natura dell'unità, e come essa si comporta verso le varietà della nostra vita complessa, verso le grandi diversità fenomeniche dei fatti fisici, verso i contrasti e le tragedie dell'esistenza, verso la relativa indipendenza degli individui morali dalla ammissione della quale dipende l'intera civiltà moderna — io ammetto pienamente la forza di questa obbiezione. In realtà, il risultato esplicito dell'esame del Realismo compiuto l'altra volta, non fu sin qui che di opporre

un'astrazione ad un'altra, e noi terminammo, pel momento, con una negazione del dualismo e con l'aggiunta d'un accenno ad una futura teoria della vera unità dell'Essere. Tuttavia, prima di procedere ad un più attento studio del primo rivale storico del Realismo, cioè alla definizione mistica del predicato ontologico occorre ancora qualche cosa allo scopo di ricordare la nostra precisa posizione attuale.

I

La vera essenza del realismo consiste, come vedemmo, nel definire un essere come reale precisamente in quanto esso è per essenza interamente indipendente dalle idee che, mentre sono altra cosa da esso, ad esso si riferiscono. Insistemmo, l'altra volta, sul punto che questa tesi implica un assoluto dualismo nel mondo dell'essere reale, giacchè anche un'idea è un fatto esistente ed è altrettanto *indipendentemente* reale quanto il supposto oggetto indipendente. Nessun realista può coerentemente ridurre il mondo ad un solo Essere indipendentemente reale per quanto complesso e molteplice si conceda che questo solo Essere divenga nella sua interna struttura. Almeno due Esseri reciprocamente indipendenti, tali che l'uno di essi col cangiare o con lo svanire non implicherebbe alcun corrispondente cangiamento nell'altro, rimangono nel mondo del realista. Di più, questi due esseri, una volta definiti i reali, ci impedirebbero di dire successivamente che essi hanno un vero legame o posseggono una vera forma di cooperazione, a meno che questo cosiddetto legame non sia veramente un fatto nuovo, indipendente da entrambi gli esseri che devono venir collegati. Tale legame, pertanto, è un legame solamente di nome. Se gli esseri sono, come gli oggetti della nostra esperienza ordinaria, già interdipendenti,

essi possono sì assumere coerentemente nuovi legami, come i giovani, che sono già membri dello stesso ordine sociale o della stessa famiglia umana, possono ammogliarsi. Ma nel regno supposto, ed evidentemente non empirico, a cui il realista coerente si trova spinto, i due esseri indipendenti di cui consiste il suo mondo, ridotto ai minimi termini, non hanno vincoli, nè possono mai averne. Per una ragione analoga, essi non hanno alcun carattere comune, e non possono mai acquistarne. Il risultato inevitabile è che lo stesso presupposto dell'intera dottrina è contraddetto dal suo risultato. Perchè se l'idea e l'oggetto non hanno alcun legame nè carattere comune di sorta, essi non possono essere posti in relazione come idea ed oggetto. La conseguenza è che tanto la definizione realistica quanto gli esseri totalmente indipendenti s'addimostrano contraddittori e svaniscono insieme, lasciandoci, come nostro risultato attuale, la tesi che se l'Altro che il nostro pensiero finito, nella sua inquietudine, cerca di raggiungere, può venir comunque definito, esso non può essere totalmente indipendente dal pensiero che lo definisce o rimanere immutato se questo pensiero cambia essenzialmente o scompare. Il dualismo fondamentale della concezione realistica è falso e dev'essere abbandonato. Questo è sin qui tutto quello che, relativamente alle condizioni d'una coerente definizione dell'Essere reale, abbiamo in definitiva compiuto.

Ma con questo noi siamo condotti faccia a faccia con l'antico rivale della definizione realistica. E questo è il Misticismo. Se il dualismo dev'essere abbandonato, dobbiamo noi invece definir l'Essere come un'assoluta e semplice unità? Dobbiamo dire che la frase « essere reale » significa qualche cosa che non può venir asserito d'un oggetto qualsivoglia fin tanto che questo oggetto è definito mediante le idee che si riferiscono ad

esso, o fin tanto che le idee stesse, con la loro interminabile ricerca dell'Altro, turbano la nostra coscienza, accentuano le differenze, e con lo stesso loro sforzo verso qualcosa al di là, trattengono la nostra conoscenza dalla sua vera meta? Dobbiamo noi insistere che soltanto un oggetto tale che sopisce il pensiero mediante la presenza d'una singola e assolutamente immediata verità è un oggetto di cui possiamo dire: è?

II

Questa concezione appunto appartiene all'essenza del Misticismo filosofico e del Misticismo storico veramente significante. Con quella parola io intendo ora, come sapete dalla seconda conferenza, non un nome vagamente applicato alla superstizione in generale, o alla credenza negli spiriti, in speciali rivelazioni e nella magia, ma una tendenza speculativa perfettamente riconoscibile, che si può osservare in varie epoche e nazioni ed essenzialmente caratterizzata dal significato che essa dà al predicato ontologico.

Per il mistico, secondo la definizione veramente storica di ciò che costituisce il Misticismo speculativo, essere reale significa essere Immediato, in tal guisa che, in presenza di questa immediatezza, ogni pensiero e ogni idea, assolutamente soddisfatti, sono estinti, cosicchè la ricerca finita cessa e l'Altro non è più un altro, ma è completamente raggiunto.

L'oggetto che adempie questa definizione e che merita perciò di essere chiamato reale, è di necessità in se stesso Uno e soltanto Uno; giacchè la varietà, quando sia affrontata coscientemente, suscita il pensiero e fa sorgere l'esigenza della determinazione e della spiegazione. In modi innumerevoli, tuttavia, questo unico oggetto reale della ricerca del mistico può essere accostato da

quei finiti pensatori che, nella loro ignoranza, cercano ancora il loro Altro, — in modi innumerevoli, il cui solo carattere comune è che, quanto più ci si avvicina alla meta, tanto meno si è distratti dalle varietà e dalle opposizioni del mondo del pensiero ordinario, e tanto più si è in possesso di qualche cosa che è presente, dato, soddisfacente, pacifico. Se un realista, esaminando il vostro processo dal di fuori, osserva che voi ignorare semplicemente le molteplici realtà del mondo finito, voi replicate che queste cosiddette realtà, appunto perchè sono molte e perchè pretendono di essere entità indipendenti, sono illusorie, e che nell'abbandonare un tal mondo non fate che risparmiarvi degli errori. Siccome nel mondo dei supposti esseri indipendenti nulla è reale, voi non vi curate affatto di questo mondo. Se il realista, udendo che voi cercate qualche cosa che si chiama Unità, vi ricorda che anch'egli può proporsi di essere monistico nella sua concezione della realtà, voi replicate che, per ragioni ora sufficientemente messe in luce nella stessa nostra discussione, ciò che è Uno non può mai essere indipendente dalla conoscenza che si ha di esso, e che perciò il solo posto dove si può cercare l'unità è all'interno, nel cuore dell'esperienza, non al di fuori e al di là dove il realista cerca l'Essere. Se un critico mondano, meravigliandosi delle vostre pretese, vi chiede come osiate asserire che proprio voi, nel vostro isolamento, possiate mai conquistare una relazione immediata con la verità ultima di tutto l'universo, come possiate mai scoprire Dio entro il vostro meschino io, voi rispondete che appunto in quanto vi siete avvicinato più dappresso alla meta, voi, il supposto pensatore finito, l'individuo particolare, avete semplicemente cessato di essere conosciuto anche a voi stesso, cosicchè, non il vostro io particolare, ma l'Assoluto solo, rimarrà quando la meta è raggiunta. Giacchè

Solipsismo

Wismo

la vostra stessa scoperta di *ciò che è* implica l'oblio della vostra personalità finita come un'illusione, un errore, un cattivo sogno.

Se ora uno scettico della scuola di Protagora, asserendo che *l'uomo è la misura di tutte le cose*, osservasse in seguito a ciò che il Realismo era veramente falso, e che niente è, tranne ciò che è sentito, nel momento in cui è sentito; e se questo scettico, identificando altresì il reale al presente, insistesse che, appunto per questa ragione la vostra ricerca del Mistico Uno è vana, perchè ciò che è empiricamente sentito — ora qui e ora là — è non uno, ma molti, e quindi (secondo quanto un tale scettico seguace di Protagora potrebbe asserire) chiunque sente qualche cosa, ha semplicemente la sua piccola parte o casella di Essere immediato presente a sè; — anche questo apparentemente pericoloso nemico della fede mistica può trovare una facile risposta, se voi avete veramente raggiunto lo spirito mistico. Perchè, voi rispondete chiedendo a questo critico donde egli ottiene la sicurezza dell'essere dei vari uomini, delle sue diverse esperienze, dei suoi molti sentimenti e punti di vista umani. Ha egli forse sperimentato immediatamente o sentito in un qualsiasi momento ciò che sentono i supposti altri uomini o donne reali? Ha egli mai sentito qualche cosa di puramente immediato che implicasse due o più separati punti di vista? È la sua diretta esperienza quella di molti uomini? Se egli replica che il senso comune conosce che i molti uomini con le molte menti, gli innumerevoli sentimenti e punti di vista sono fatti reali; allora egli ha abbandonato la sua forma di scetticismo, col suo stesso appello alla verità comunemente accettata. Egli ritorna alle sue illusioni; voi lo lasciate solo. Se egli dichiara che i molti punti di vista sono indipendentemente fatti reali dell'essere, egli è un realista, ed

è ora già confutato. Se dice semplicemente che è uno scettico perchè sente che il suo sentimento, sebbene presente, non è assoluto, e che in questo momento per lui è *come se vi fossero* degli altri punti di vista oltre il suo, voi, come mistico, replicate che nel confessare così che il suo scetticismo è identico alla sua insoddisfazione circa il suo stato presente egli confessa altresì di non essere naufragato nella presenza d'un soddisfacente fatto immediato. Ma un fatto non soddisfacente non è un puro fatto. Perchè, come ora sosterrete, un fatto non assolutamente immediato — a cagione della stessa insoddisfazione in esso contenuta — vi indirizza altrove affinchè possiate aver presente ciò che ora non possedete, e in tal modo dichiara di non essere ancora reale. In nessuno di questi modi, adunque, voi consentirete che i contraddittori vi distraggano dalla vostra meta.

E finalmente, se il vostro critico chiede perchè allora, posto che voi non credete in alcuna varietà di esperienze o punti di vista come veramente reali, tuttavia discutete coi vostri critici *come se* fossero reali, discordate da altri punti di vista *come se* esistessero, sostenete con pensieri la vostra causa *come se* i pensieri fossero aiuti valevoli, e dichiarate la vostra esperienza *come se* anche voi, particolare *io* finito, foste un fatto in un mondo reale; eziandio per questa obiezione siete preparato. Perchè ora sosterrete che mentre conoscete che cosa è il vero Essere in generale, non avete ancora conquistato la presenza di esso, cosicchè, come ogni altro imperfetto pensatore finito, lottate con le illusioni. Voi stesso, come persona finita, il vostro critico come un'altra di esse, le vostre idee e le vostre visuali come diversi fatti apparenti — tutto ciò è illusione. Voi lo confessate e lo deplorate. Potreste essere chiuso in un guscio di noce riconoscendovi re dello spazio infinito, se non fosse che avete appunto

questi cattivi sogni dell'errore e della finitudine ordinaria. Di colui che veramente vede e che sia giunto entro l'Immediata Presenza, si può dire, con lo Shelley:

Pace, pace, egli non è morto, nè dorme,
Ma si è svegliato dal sogno della vita.
Siamo noi che, smarriti in tempestose visioni, combattiamo
Un' infeconda battaglia con fantasmi,
E in un accesso di pazzia colpiamo col pugnale del nostro spirito
Invulnerabili Nulla.

Solo che voi, quale mistico, aggiungerete che la vostra battaglia è resa il meno infeconda possibile se voi intrepidamente combattete con gli invulnerabili Nulla *in tal modo* che la loro interna illusorietà sia constatata, che le loro contraddizioni siano manifestate, e che le loro voci siano così fatte gradatamente cessare, finchè da ultimo rimanga unicamente il solitario silenzio dell'Assoluto. È vero che quando abbiate raggiunto questa pace perfetta noi non udiremo più una sola vostra parola. Perchè l'abitazione mistica dell'Essere è la landa silenziosa. Coloro che errano colà non tornano indietro. Giacchè essi, in quanto pensatori finiti, in quanto ricercatori, non esistono più, una volta che si sono svegliati alla verità. Come mai potrebbero ritornare? « Non credete a quei ciarloni (dice una sentenza mistica spesso citata) i quali si vantano di conoscere Dio. Chi lo conosce, tace. »

III

Per noi, che siamo ora occupati col predicato del mistico, e non ancora col soggetto a cui esso può venire applicato, la semplice ammissione del mistico di non aver ancora toccata la sua meta, non è naturalmente tale da far sorgere necessariamente delle obiezioni contro la sua definizione. Si può definire ciò che

è essere senza asserire che si abbia di fronte l'oggetto che risponde a questa definizione. Nemmeno alcun realista suppone di avere un'esauriente conoscenza della realtà indipendente, appunto come nessun matematico spera, in qualsiasi tempo finito, di vedere la sua scienza completata. L'essere è definitivamente per ogni pensatore finito, almeno in parte, l'Altro che egli cerca. La causa del mistico non può essere vinta o perduta in dipendenza dalla sua perfezione personale o dalla sua conquista dell'Altro, bensì in dipendenza dall'interna coerenza della sua definizione, e dalla sua adeguatezza ad esprimere l'indole della nostra ricerca della verità.

Questa definizione, nella sua generica esposizione, ci sta ora dinanzi. La posizione del Misticismo, considerato nelle relazioni logiche col suo rivale, par risultare, fin da questo punto di partenza, facilmente comprensibile. Ricorderete il nostro primo cenno della condizione finita che ci invia tutti del pari alla ricerca del vero Essere. Abbiamo in mano i dati dell'esperienza, i fatti presenti, colori, suoni, dolori, passioni. Questi sono sin qui relativamente immediati; in psicologia li chiamiamo masse di sensazioni o di sentimenti; nè sono in generale interamente soddisfacenti, bensì di solito perturbatori e spesso tragici. Il mistico potrebbe affermare che per questa ragione appunto essi non sono del tutto immediati. Nei nostri momenti più chiaramente coscienti, essi ci stimolano costantemente a pensare e ad agire. D'altra parte, noi abbiamo le nostre idee. Anch'esse sono, sotto un certo aspetto, masse di dati relativamente immediati; giacchè sono presenti. Gli psicologi potrebbero trovare che il puro contenuto di esse è in generale di tipo evidentemente sensibile. Esse vengono e vanno alla lor propria maniera. Ma, allora, anche le idee sono esplicitamente ed evidentemente dei fatti che non sono *semplicemente* immediati. Esse

costituiscono contenuti così di pensiero come di masse di sentimenti; e la maniera peculiare con cui esse sono più che immediate è ciò che le rende degne di essere chiamate idee. E in quanto contenuti di pensiero, in quanto idee, ci presentano già, sebbene incompletamente, quel relativo adempimento d'uno scopo, quella parziale effettuazione d'un intento, che le pone in contrasto con quei fatti bruti appartenenti a forme più basse di immediatezza, con quegli indifferenti accidenti della sensazione che, nel nostro caso, le accompagnano sempre. Le idee costituiscono quindi l'aspetto relativamente significante della nostra ordinaria e momentanea vita cosciente; gli incompresi fatti bruti presentano l'aspetto relativamente privo di senso e scopo. In due modi, tuttavia, la forma risultante della coscienza finita è insoddisfacente: in primo luogo, in quanto, i suoi significati finiti, anche allorchè ci sono presenti così davvicino come più non possiamo averli, sono da noi considerati come incompletamente presenti; e, in secondo luogo, in quanto le sensazioni apparentemente accidentali del momento sono relativamente opposte anche a quel tanto, che abbiamo ora in vista, del significato cui miriamo, cosicchè le nostre sensazioni tendono, come dicemmo, a confonderci e ad imbarazzarci. Questa forma doppiamente insoddisfacente della nostra coscienza finita è un carattere universale negli uomini quali noi siamo. Le ordinarie esperienze sensibili non si fondono mai tutte completamente con le nostre idee, così da aiutare semplicemente lo sviluppo del significato che vuol esprimere la nostra vita interiore. I nostri intenti passeggeri non ci stanno mai in alcun istante presenti, con adeguata completezza, nemmeno in quanto cosiddette idee « pure ». Noi intendiamo significare più che non troviamo. E troviamo anche dei dati estranei a ciò che intendiamo significare.

Il vantaggio di questo modo di esporre la forma universale della nostra finita coscienza umana, sta nel fatto che questo modo non presuppone un'astratta separazione dell'Intelletto dal Volere, ma mostra la reale unità dei processi teoretico e pratico, ed è altrettanto valido per la coscienza d'un viaggiatore che si sforza di raggiungere la cima d'un monte o di trovare la via di casa sua, quanto per la vita cosciente d'un matematico che cerca di risolvere un'equazione, di un chimico il quale attende i risultati d'un esperimento che frattanto prosegue a controllare, di un soldato in mezzo alla battaglia, d'un amante che compone il suo melanconico sonetto, d'un uomo di stato che traccia il piano del destino della sua nazione, d'un anacoreta del deserto che aspetta pazientemente Dio. L'infinita varietà delle situazioni finite dipende in parte dagli immediati contenuti presenti, in parte dai particolari contrasti tra i dati comuni e le idee comuni, in parte dal grado con cui ad ogni istante ci si avvicina all'adempimento non mai coscientemente raggiunto, e in fine dalla direzione verso cui tende specialmente la ricerca. L'amante del Browning, nell'*Ultima Cavalcata insieme*, quando ha l'universale visione della finitudine, scorge, in essenza, precisamente la situazione che noi siamo andati determinando, precisamente questo aspetto della nostra forma attuale di vita cosciente, quando dice:

Sono io solo che manca, in parole o in atti?
Non forse tutti gli uomini lottano? e chi riesce?
Noi andavamo a cavallo; pareva che il mio spirito volasse
Vedesse altre regioni, città nuove,
Come se il mondo scorresse da ogni lato.
Pensavo: — Tutti lavorano, ma, non ostante,
Sopportano i loro insuccessi.
Guardano la fine del lavoro, confrontano
Il po' che è fatto col molto che è da fare
Questo loro presente col passato di speranza;
Io speravo che essa mi avrebbe amato. Noi cavalchiamo.

Quale mano e quale cervello andarono mai a pari?
Quale cuore concepì ed osò ad egual stregua?
Quale atto si manifestò interamente quale era stato il suo con-
Quale volontà non senti l'inciampo della carne? [cetto?
Cavalchiamo e vedo ansare il suo petto.
Vi sono molte corone per chi può arrivare,
Dieci linee, la vita d'uno statista in ognuna!
La bandiera piantata su di un mucchio di ossa,
Impresa d'un soldato! E quale compenso?
Il suo nome vien graffiato dai muri dell'Abbazia.
Con loro buona pace, il mio cavalcare è cosa migliore.

Man mano che l'uomo di stato, il soldato, il poeta, lo scultore, il musicista passano così successivamente davanti alla contemplazione dell'amante, egli scorge il comune problema del loro lavoro, sia il loro compito l'eroismo o lo studio; e scorge questo problema identico al suo. Esso è il problema assolutamente universale dell'essere coscientemente finito. E l'amante espone il caso con esattezza quasi tecnica quando chiede:

Quale atto si manifestò interamente quale era stato il suo con-
Quale volontà non senti l'inciampo della carne? [cetto?

I pensieri, le idee, i contenuti interni, in quanto essi sopraggiungono presentando un significato intenzionale, sono già, come sapete dalla moderna psicologia, fatti nascenti. Concepire chiaramente, vuol dire costruire un oggetto che è già, nel momento della sua costruzione, più o meno completamente presente alla vostra osservazione interna come incorporazione di ciò che voi volete. Ma questa incorporazione è sin qui parziale. Quindi quelli che noi chiamiamo gli atti esterni, i fatti che implicano ciò che gli occhi esterni possono vedere e ciò che, se compite tali fatti, riscalda i vostri muscoli con la fiamma immediata d'uno sforzo parzialmente riuscito — tali fatti esterni sono all'istante per la vostra

coscienza solo pensieri più vividi, espressioni ideali più fulgentemente chiare della vostra aspirazione, cosicchè in essi, quando sorgono, trovate ciò che anche comprendete, e conquistate ciò che cercate. Qui sta la vera unità dal nostro pensiero e della nostra volontà. Che tutti i nostri pensieri non vengano così immediatamente presentati alla nostra coscienza con la vivezza dei nostri atti esterni, è una deficienza dovuta in parte alla poca importanza dei nostri attuali materiali per l'azione, che spesso si rifiutano di fornirci qualsiasi dato che sia ad un tempo rifulgente della chiarezza delle nostre percezioni sensibili e adeguato al nostro intento interiore. Ma lo stesso frequente divorzio tra l'intento interiore e l'osservabile espressione esterna è dovuto anche in parte alla confusione dei nostri stessi propositi interni, o alla forma frammentaria con cui teniamo fermo ad essi — in breve alla nostra impotenza di mantenere dinanzi a noi le nostre visioni interne. E conseguentemente noi siamo avvezzi a considerare il pensiero che concepisce e la volontà che eseguisce come due funzioni separate della nostra vita cosciente; perchè talvolta possediamo un insieme relativamente chiaro di idee a cui pure non possiam dare il vivido rivestimento del senso esterno, e talvolta la deficienza sembra essere che mentre il senso esterno è plastico, le idee sono oscillanti, e noi non sappiamo che cosa fare. Pure, la diversità sin qui descritta ci presenta solo una faccia della medaglia. Ogni nostro pensiero è in sè un processo di volontà; ogni nostro atto cosciente è semplicemente un'idea immediatamente visibile e tangibile. E il vero contrasto tra l'idea e il suo Altro è quello su cui l'amante di Browning ha fissato la sua attenzione. Questo contrasto è tra l'inadeguatezza di ogni espressione, sia interna sia esterna, che noi riusciamo attualmente a dare ai nostri propositi finiti, e questi stessi

propositi. L'atto non prova mai, per noi, tutto ciò che era il pensiero. E per l'« inciampo della carne » che ostruisce la volontà, l'amante del poema intende la stessa cosa che noi qui più scientificamente significhiamo col dire che tutto quanto riguarda l'immediatezza della nostra attuale vita cosciente si manifesta incontrollabile.

IV

Questo universale, questo carattere veramente comune della nostra umana forma di coscienza, appare dapprima, se volete, come un fatto arbitrario della vita. Ma esso dà origine, abbiamo detto, all'intero problema dell'Essere, secondo noi uomini ci poniamo dinanzi quel problema e le varie definizioni del predicato ontologico. Quel che per noi è reale è considerato come un Altro che, se fosse nella sua interezza completamente presente, terminerebbe coscientemente almeno quella parte della ricerca finita che è possibile abbia un termine. È vero che, nella vita ordinaria, impariamo a fare una nettissima distinzione tra ciò che si desidera e ciò che è reale. E questa distinzione è, veramente, nel mondo del senso comune, insuperabile. È anche vero, che il realismo, nella sua astratta separazione dei fatti dal desiderio, sembrerebbe spesso aver abbandonato interamente ogni sforzo per conquistare alla nostra coscienza una definitiva soddisfazione in presenza della realtà. Ma è anche vero che tale separazione di ciò che è reale da ciò che è desiderabile è, nella coscienza d'ognuno di noi, un risultato secondario. Primieramente, nel cercare l'Essere noi cerchiamo ciò che deve finire la nostra inquietudine. Ma, in seconda linea, noi apprendiamo veramente di solito dall'esperienza che, poichè nessun desiderio finito può essere

soddisfatto, più si guadagna, per il nostro sforzo finito, col far sì che il desiderio di conoscere quelli che chiamiamo ordinariamente i fatti, sia il movente fondamentale d'una vita più razionale del senso comune; mentre il nostro desiderio di soddisfare semplicemente questo o quell'impulso momentaneo diviene una questione secondaria, che noi impariamo ad opporre al generale desiderio di conoscere. Nel contempo giungiamo così a ritenere che, nel mondo del senso comune finito, molto v'è di reale e inevitabile che contraria i nostri desideri. Pure rimane tuttavia vero che ciò che noi abitualmente chiamiamo ragione, cioè la ricerca della verità come tale, viene nella nostra più saggia vita giornaliera collocata in prima linea e viene anche opposta alla ricerca dell'ordinaria soddisfazione, appunto perchè vi è a lungo andare una più vera soddisfazione nell'essere razionale, cioè nel nostro riconoscimento dei fatti del senso comune, che nell'agire irrazionalmente. E il reale, sebbene il senso comune lo opponga spesso a ciò che è semplicemente desiderabile, rimane alla fine ciò che, se è presente, soddisferrebbe, come diciamo, la ragione, e con ciò darebbe il più grande appagamento possibile al nostro tipo di coscienza.

Non è quindi il caso di meravigliarsi che ci sia una concezione, come il Misticismo, la quale la rompe del tutto col pensiero ordinario, passando per così dire al limite, tagliando il nodo dei problemi ultimi, abbattendo le distinzioni usuali, e insistendo sul fatto che il primo scopo di tutto il nostro sforzo finito può essere raggiunto in presenza d'una forma di Essere che è ad un tempo il Reale ed il Bene, il Fatto finale e la Perfezione assoluta. Per il mistico, le antitesi del senso comune, da un lato fra l'immediato e l'ideale, dall'altro tra il reale e il desiderabile, vanno deliberatamente e conscientemente respinte, come qualche cosa che dev'essere

superato. Esse non si superano però coll'indulgere ai nostri incostanti e momentanei impulsi, ma mediante una trasformazione di questi impulsi. Si conquista la verità non col coltivare ciò che chiamiamo ordinariamente la Ragione, ma mediante l'estinzione della Ragione in presenza della meta assoluta di ogni pensiero finito. E, da ultimo, si raggiunge la pace non col cadere nell'ordinaria, ma sempre imperfetta, immediatezza dei dati bruti del senso, ma mediante la scoperta d'un Fatto Immediato finale e idealmente perfetto.

Storicamente, come ho detto, il Misticismo appare dapprima in India. La sua storia primitiva è registrata nelle Upanisad. Ma questa storia primitiva contiene già essenzialmente l'intero percorso della fede Mistica. Quei trattati, mezzo filosofici e mezzo dogmatici, composti in modo singolare di sapienza popolare, di leggenda, di giaculatorie edificanti e di speculazione riflessiva, furono per molti anni noti al lettore inglese nella traduzione del prof. Max Müller dei *Libri Sacri dell'Oriente*. Da ultimo, furono resi più accessibili di prima allo studioso di filosofia mediante la traduzione e il commento del prof. Deussen di Kiel, che è uno dei più dotti rappresentanti del moderno Misticismo filosofico del tipo schopenhauriano. Io non intendo arrischiare alcuna opinione mia propria circa la composizione e la cronologia di queste prime produzioni indiane. Prendo con la massima semplicità ciò che dal loro aspetto sembrano contenere. Leggo il meglio che posso la sistematica interpretazione del loro senso generale che ne ha fatto il Deussen; e poscia, nello sforzarmi di riesporre questo senso alla mia maniera, constato in mezzo a tutte le numerose diversità di dottrina di queste varie scritture indiane, questo pensiero principale concernente la fondamentale definizione di Essere.

V

Ciò che è, in ogni caso è in qualche modo Uno. Questo pensiero giunse presto alla mente religiosa indiana. Allo scopo di illustrare e difendere questo concetto i pensatori delle Upanisad si impadronirono già da principio di ogni leggenda, di ogni popolare interpretazione della natura, che potesse servire a far diventar vivo il senso di questa unità nella mente del lettore o dell'ascoltatore. Per gli scrittori delle più grandi Upanisad, questa unità dell'Essere non è tanto oggetto di dimostrazione quanto di intuizione. Voi guardate l'intero cerchio dei cieli e la moltitudine delle forme viventi e dite del tutto: esso è Uno, perchè di primo acchito si sente semplicemente che questo è vero. Si sente specialmente come una la vita del corpo e quella di ogni creatura animata. Ma l'indiano è animista. Il suo mondo è tutto vivo. E quindi egli sente facilmente tutta questa vita come una.

Ma, come dicevamo l'altra volta, anche un metafisico realista può tentare, sebbene incoerentemente, di chiamare il tutto un Essere Unico. In questo caso ne risulterebbe una dottrina come quella della scuola eleatica. Ma noi dicemmo anche a quale ovvia obbiezione la dottrina eleatica è esposta. Perchè se il Reale è l'Essere indipendente, esistente del tutto a parte dalle vostre idee di lui, non v'è modo di sfuggire all'asserzione che anche le nostre opinioni false sono reali nello stesso senso in cui l'Uno è reale. Il realista è essenzialmente dualista. L'indiano avvertì tosto questo pericolo che minaccia ogni interpretazione monistica del Reale. E diede opera a sfuggire questo pericolo con un espediente che nelle Upanisad apparisce così costantemente, e con tal precisione di espressione, da costituire una specie di assioma, a cui il pensatore fa continuamente appello. Il profeta indiano del periodo delle

non dim. d.
ma int. v.

Upanisad è acutamente e riflessivamente autocosciente. Il proprio processo di pensiero gli sta costantemente dinanzi. Egli non può concepire alcuna realtà come meramente indipendente dall'idea che la conosce, perchè possiede il vivo senso di essere egli che sente, osserva, pensa questa realtà, la quale perciò egli scorge come un oggetto pensato da lui e che quindi non ha significato indipendentemente dal suo punto di vista. L'assioma che gli idealisti europei espongono spesso nella forma: nessun oggetto senza un soggetto è perciò spesso, in una o nell'altra maniera, sulle labbra dell'indiano. Egli lo formula meno scientificamente, ma lo possiede tanto più intuitivamente. Il mondo è Uno — perchè? Perchè io lo sento come uno. Che cosa è dunque la sua unità? La mia unità. E chi sono io? Io sono Braman; io stesso nella mia più profonda interiorità, nella mia anima, sono il principio del mondo, il tutto. In questa forma il monismo indiano diviene tosto un idealismo soggettivo; e questo idealismo soggettivo apparisce spesso quasi in quella forma epistemologica sotto il cui aspetto questa dottrina è stata così spesso discussa di recente tra noi. Ma l'ulteriore processo della filosofia monistica indiana conduce al di là di questo che ne è il semplice principio e finisce in una elaborata serie di riflessioni sui misteri dell'Io. Il prodotto finale di queste riflessioni trasforma l'idealismo semplicemente epistemologico, che, astrattamente formulato, ha presso di noi spesso condotto a uno scetticismo piuttosto volgare, in qualche cosa d'assai diverso dal semplice scetticismo, cioè in una dottrina, non semplicemente epistemologica, ma metafisica. Seguiamo alquanto le tappe del processo ⁽¹⁾.

(1) I seguenti luoghi della Chandogya Upanisad, III, 14, sono stati tradotti per me dal mio collega prof. C. R. Lanman.

« 1. Veramente l'universo è Brama. Che quegli la cui anima è in pace lo adori, come ciò che egli desidererebbe assai di conoscere.

« Di conoscenza, veramente, l'uomo è costituito. Quale è la sua conoscenza in questo mondo, così, quando si sarà di qui dipartito, egli diverrà. Si affatichi egli adunque per ottenere la conoscenza.

« 2. Quegli la cui sostanza è spirito, il cui corpo è vita, la cui forma è luce, il cui fine è la verità, la cui essenza è l'infinità — quegli che fa tutto, vuol tutto, odora e gusta tutto, che abbraccia l'universo, che è silenzioso e indisturbato —.

« 3. Ciò è il mio spirito entro il mio cuore, più piccolo d'un grano di riso o d'orzo o d'una seme di senapa; più piccolo d'un grano di miglio ed anche d'un grano di miglio ancora in guscio.

« Questo mio spirito entro il mio cuore è più grande della terra, più grande del firmamento, più grande dei cieli, più grande di tutti i mondi.

« 4. Colui che tutto fa, tutto vuole, tutto odora e gusta, che abbraccia l'universo, che è silenzioso, indisturbato — ciò è il mio spirito dentro il mio cuore; ciò è Brama. A ciò, quando io mi diparto, perverrò. Chi lo conosce, in verità non ha più dubbi.

« Così parlò Shandilya — parlò Shandilya. »

In tali luoghi, che sono assai frequenti nelle Upanisad, un immediato senso di unità di tutte le cose va di conserva con un sentimento ugualmente forte che questa unità è completamente in me che conosco la verità — entro il mio cuore, — appunto perchè ciò che è per me, è precisamente ciò che io conosco.

La celebre e spesso citata istruzione data al giovane discepolo, chiamato Shvetaketu, da suo padre Uddalaka, merita, a questo proposito, un più attento esame. Questa istruzione comincia con un'esposizione della

generale concezione monistica dell'Essere, usa argomenti a primo aspetto parzialmente identici con quelli della scuola eleatica, illustra l'unità con varie osservazioni naturali; ma poi nel bel mezzo di ciò che sembra dapprima una dottrina semplicemente realistica, improvvisamente, e con una drammatica rapidità di trasformazione, identifica il principio del mondo coll'intima anima dello stesso discepolo, e con lui in quanto egli è il conoscitore dell'Unità.

Il principio dell'argomentazione, ripeto, appare, da un lato, realistico. Il mondo, dice Uddalaka, è, ed è uno. Il discepolo deve notare il fatto e renderselo familiare mediante parecchie illustrazioni empiriche prese dalla natura esteriore. Poi osserva che anch'egli, in quanto è reale, è, appunto per questa ragione, una cosa sola col principio del mondo. Il maestro, a questo punto, sembra esporre ancora il realismo, soltanto un realismo che è ora divenuto riflessivo, col riconoscere l'osservatore della realtà come un essere reale egli pure, e perciò coll'asserire di lui, come conoscitore, ciò che si asserisce anche dell'Essere che egli conosce. Ma improvvisamente, mentre si parla, si avverte che appunto mediante questa identificazione dell'essenza del conoscitore e dell'oggetto conosciuto, la stessa interiore realtà del mondo si è trasformata. Non si tratta più d'un mondo di conoscenza indipendente. Non lo si osserva mai in realtà come un mondo esterno. Esso non possiede un essere indipendente. È un mondo identico col conoscitore. È una visione dell'anima sua. La vita di quello è la vita di questo. E pertanto è come se questo lo creasse. Il suo mondo è ciò che egli è come conoscitore (1).

(1) Cito ancora la Chandogya, VI, 2-15, e devo ancora la traduzione al prof. Lanman.

« Essere solamente, o giovane bennato (dice Uddalaka a suo figlio) era questo [universo] in principio, uno solamente, senza secondo.

« Ora taluno veramente dice: Non-essere soltanto era questo [universo] in principio, uno soltanto, senza secondo. Da questo non-essere, l'Essere è nato.

« Ma come, o giovane bennato, potrebbe darsi ciò? — così disse [suo padre]. Come dal Non-essere potrebbe essere nato l'Essere?

« Piuttosto, Essere soltanto, o giovane bennato, era questo [universo] in principio, uno solamente, senza secondo. »

E quest'Unico Essere, così poscia prosegue Uddalaka, in modo misterioso risolse di divenire molti. E immediatamente segue nel testo per un tratto abbastanza lungo una cosmologia nella quale i vari principi appaiono in un cert'ordine evidentemente determinato dalla tradizione. Questa tradizione, tuttavia, a prima vista sembra dal suo aspetto completamente realistica. Ma tosto dopo, questa semplice cosmologia lascia luogo a più profonde investigazioni. Un conto è insegnare la tradizione circa il come, in natura, i Molti provennero dall'Uno, e un altro conto è chiedere in qual rapporto i Molti, ora che essi sono apparsi, si trovano con l'Uno. Non appena Uddalaka si sofferma su questo misterioso rapporto, egli è tosto condotto a spiegare che i Molti sono essenzialmente illusori e che, non già la falsa coscienza la quale sembra mostrarci la loro diversità, ma piuttosto l'incoscienza stessa del sonno profondo, può esprimere la vera relazione tra il finito falso e il vero assoluto.

« Come, o giovane bennato, le fabbricatrici del miele, quando fanno il miele, raccolgono i succhi di parecchi alberi, e recano il succo [risultante] ad unità [ekatam], —

« Come questi [succhi] quivi [in tale unità] non conservano più la distinzione [cosicchè uno possa dire] 'Io sono il succo del tale e tale albero' [e l'altro] 'Io sono il succo del tale e tale albero', —

« Precisamente così, o bennato, tutte queste creature quando [nel sonno] si immergono nell'[unico] Essere, non hanno coscienza che esse sono immerse nell'[unico] Essere;

« Esse, checchè siano nel mondo, siano tigre o leone o lupo o verro o verme o tarlo o tafano o zanzara — ciò [nell'emergere] esse diventano ancora. »

Sin qui, come vedete, il risultato è ancora uguale alla dottrina eleatica. Invano la semplice cosmologia si sforza di spiegare come i Molti possano scaturire dall'Uno. In linea di fatto, Uddalaka, nelle sue speculazioni cosmologiche, ha per questa volta esauriti i motivi della sapienza popolare tradizionale. Mediante le esperienze d'un lungo digiuno, il discepolo fu ammaestrato ad osservare come il principio psichico possa essere ridotto a svanire, come un carbone morente, finchè rimane solo una favilla, e come, quando si torna a prendere il cibo, il principio psichico fiammeggi ancora come la favilla che trova combustibile. Il fatto che viene così indicato è che il principio psichico è il carbone centrale del fuoco del mondo. E col medesimo spirito venne discussa la serie dei processi fisiologici; furono illustrate le relazioni del corpo e dell'anima colla vita universale del mondo, e fu messo in relazione con la dottrina dell'Uno assoluto il significato dello sviluppo e della decadenza in natura; ma la teoria non ha ancora messo in chiaro in qual senso l'Uno possa aver ordinato a se stesso: « Io sarò Molti ».

Qual via rimane? Non diventa forse chiaro che i molti devono veramente essere del tutto illusori? E questa è la ragione per cui ora si ritorna all'immagine del

miele e del succo delle piante e alla riflessione che nel sonno tutte le fiere ostilità della boscaglia si spengono, e gli innumerevoli esseri viventi sono uno, anche quando il loro principio vitale sopravvive in tutta la sua intima potenza. È adunque il processo dei molti che è una falsità. L'Uno, realmente, non risolvette mai di essere molti. Come avrebbe potuto prendere tale risoluzione? In verità, l'universo illusorio dorme in una sola anima centrale.

Una dottrina eleatica a questo punto si fermerebbe, accennando forse oscuramente, come fece Parmenide, che l'Essere e il Pensiero sono in qualche modo una cosa sola, ma non rendendo questo accenno definito, e intendendolo, come senza dubbio anche Parmenide lo intese, in senso puramente realistico, come un'asserzione che il pensiero conosce l'Essere, pur mentre l'Essere è indipendente dal pensiero. Ma l'indiano procede oltre. Egli, appunto a questo stadio, si volge dal mondo direttamente allo stesso discepolo. Di questo mistero, egli dice, di questa unità di tutto l'Essere, in ogni caso anche tu sei parte. Se il mondo è un solo Essere, allora tu, in quanto sei reale, sei identico con l'Uno.

Tuttavia, l'asserzione, se intesa in senso realistico, par soltanto fare dell'*io* del discepolo uno dei molti succhi che si smarriscono realmente nel miele, una delle innumerevoli creature viventi che vagano per la foresta col loro reciproco odio illusorio, e che entrano di nuovo nella verità soltanto quando dormono. E pure il mistero della natura dell'unico Essere non s'è ancora illuminato. Ma Uddalaka intende che il suo insegnamento sia su questo punto preso in tutt'altro senso. La varietà è illusoria. Ma *di che cosa essa è illusione?* L'Essere unico esiste. Ma come? In quanto Essere conosciuto, ed anche in quanto Uno col Conoscitore. Lo stesso riflesso

che la conoscenza è reale — quel riflesso che per il Realismo è così difficile e funesto — deve ora fornirci la soluzione. La realtà non può essere indipendente. La sua vita è la vita del Conoscitore e solo quella di lui. La molteplicità di quella è l'illusione di costui e di costui soltanto. Il discepolo è stato ammaestrato dai simboli della natura. Essi dovevano, in certa guisa, mediare la sua più alta conoscenza. Ma, tuttavia, l'interpretazione di essi era intuitiva e sin qui non mediata, appunto perchè soltanto l'intuizione immediata era fin da principio realmente presente. Esisteva ed esiste solo il Conoscitore. Il discepolo era il Conoscitore. Fu lui che inconsideratamente risolvette: « Divento molti ». Egli deve ora afferrare, in una definitiva intuizione, il fatto immediato che egli è, e fu eternamente, soltanto l'Uno. La parabola del miele e dei succhi dev'essere tosto interpretata in questa forma. Un'altra parabola ci verrà in aiuto:

« Questi fiumi, o bennato, scorrono ad oriente verso il sorgere del sole e ad occidente verso il tramonto. Scorrono da oceano ad oceano, e diventano (ancora) soltanto oceano.

« E come colà non conoscono che essi sono questo o quel fiume, così veramente, o bennato, tutte queste creature non conoscono, quando sgorgano dall'Unico Essere, che esse sgorgano dall'Uno.

« Ciò che è questa cosa nascosta, della cui essenza è tutto il mondo, ciò è la Realtà, ciò è l'Anima, *ciò sei tu*, o Shvetaketu. »

Ed ora ritornano le allegorie naturali. Ma quindi innanzi esse hanno un senso interamente nuovo:

« Portami un frutto di quell'albero del Nyagrodha. — Eccolo, o Venerabile. — Taglialo. — Eccolo tagliato, o Venerabile. — Che cosa vedi in esso? — Dei piccolissimi semi, o Venerabile. — Taglia uno di questi. —

Eccolo tagliato, o Venerabile. — Che cosa vedi in esso? — Niente, o Venerabile.

« Allora egli disse: — Quella cosa nascosta, che tu non vedi, o bennato, da quella cosa nascosta veramente è cresciuto questo immenso albero del Nyagrodha.

« Credi, o bennato, ciò che è questa cosa nascosta, della cui essenza è tutto il mondo, — ciò è la Realtà, ciò è l'Anima, *ciò sei tu*, o Shvetaketu.

« Intorno ad un moribondo, stanno i suoi parenti e chiedono: — Mi conosci? Mi conosci? — Fintanto che la sua parola non si sommerge nella sua mente, la sua mente nella sua vita, la sua vita in quel barlume centrale, e questo nella somma divinità, fin allora egli li conosce.

« Ma quando ciò ha avuto luogo, egli non li conosce più.

« Ciò che è questa cosa sottile, della cui essenza è tutto il mondo, ciò è la Realtà, ciò è l'Anima, *ciò sei tu*, o Shvetaketu. »

VI

La difficoltà che noi incontriamo nel comprendere luoghi come quelli riportati di questa lezione di Shvetaketu, provengono dall'incapacità di scorgere facilmente a qual punto e perchè la cosmologia allegorica ed essenzialmente esoterica si trasforma in quell'idealismo soggettivo su cui in definitiva viene a fondarsi l'intera dottrina. Più chiara diventa l'indole di questa dottrina, quando noi paragoniamo una serie di sentenze, come la lezione di Shvetaketu, con quei luoghi, che si riscontrano altrove nelle Upanisad, in cui il maestro prende le mosse da un esplicito idealismo. In tali luoghi l'argomento dell'investigazione è direttamente il problema: che cosa è l'io? E vi si assume che l'io è l'universo. Ma anche in

questo caso l'Io si manifesta in duplice maniera. È dapprima il principio della nostra vita rappresentato dal respiro, dal desiderio, o dal semplice sentimento fisico dell'essere, che ognuno sente ad ogni momento in sè. In quanto così rappresentato l'Io o Atman sembra finito, cangia, invecchia, desidera, resta disilluso, muore, trasforma, è sottoposto al fato. D'altro lato l'Io è il Conoscitore. Come tale esso è l'argomento d'un ingegnoso processo di pensiero, che questi pensatori indiani perseguono attraverso un'interminabile dialettica raccolta nei dialoghi e discorsi leggendari dei profeti coi discepoli. Lo scopo della dialettica è sempre quello di ridurre al nulla ogni spiegazione dualistica, sia della relazione tra l'Io e l'universo, sia della struttura e del significato interni dell'Io. Ogni finito processo di pensiero e di desiderio deve ora essere considerato come un processo di ricerca dell'Io. Se il vero Io può essere trovato, esso deve risultare l'adempimento del desiderio, la perfezione, la finalità, e nulla all'infuori di ciò. Il contrasto tra ciò che è reale e ciò che è desiderabile è dualismo. Esso dev'essere tolto di mezzo, insieme col falso realismo che considera la verità come reale in modo indipendente. Il mondo finito è semplicemente il processo con cui ci si sforza di raggiungere l'autoconoscenza. E in questo processo il ricercatore persegue soltanto se stesso. Ma se egli trovasse se stesso, se tutti i suoi desideri fossero appagati, se la conoscenza fosse completa, che cosa rimarrebbe? O piuttosto, giacchè questo uso del *se* e del condizionale è già una mera espressione dell'illusione finita, giacchè in realtà vi è un solo Io, giacchè il processo finito dello sforzo per raggiungere l'Io è interamente illusorio, e solo l'Io nella sua perfezione è reale, che cosa rimane ora come l'Assoluto? Orbene: in primo luogo, il vero Io non lotta. Esso non ha alcuna idea d'un altro. Non ha volontà positiva.

L'oggetto e il soggetto non sono in esso nemmeno diversi. Nè esso possiede un carattere qualunque. L'assassino non è più assassino, nè lo schiavo uno schiavo, nè il traditore un traditore. Le differenze sono illusorie. L'Io *semplicemente* è. Ma *è* in qual senso? Non come l'indipendente Altro, non come l'oggetto d'un pensiero, non come suscettibile d'essere descritto in termini d'una idea, non come esprimibile in un modo qualsiasi, e ancora meno come puro nulla. Perchè esso è il tutto, il solo Essere. Non resta da dire se non che l'essere dell'Io è soltanto ciò che noi ora chiamiamo l'immediatezza dell'esperienza presente. Ma quindi innanzi dobbiamo considerare l'immediatezza assoluta non come il materiale bruto dell'intendimento, ma come la meta impassibile di ogni intendimento — come oltre le idee, anche perchè essa è più semplice di queste. Essa, ad un tempo, non è nulla d'indipendente dalla conoscenza e nulla che ammetta diversità nella conoscenza. L'Io è precisamente il vero Conoscitore, non come una cosa che prima è reale e poi conosciuta, ma come lo stesso atto di vedere, di udire, di pensare, in quanto che la presenza mediatrice d'un Altro, d'un qualche oggetto conosciuto, veduto, udito, pensato, è semplicemente rimossa, e in quanto che è altresì rimossa la diversità stessa degli atti di conoscere, vedere, udire, pensare.

Evidentissima, dal nostro finito punto di vista, è la perfezione dell'Io come adempimento del nostro sforzo. Per noi, conquistare l'unità con l'Io significa attingere uno stato di finalità, di semplicità, di pace perfette. Su questo appagamento del desiderio le Upanisad insistono di continuo. Noi perciò dobbiamo esprimere la natura dell'Io in termini di sentimento, di stati di mente. E l'indiano si rifiuta espressamente di uscire dal Soggetto conoscente per definire la Realtà. *Ciò sei tu*, questa è

l'intera verità. Ma nella mente che cosa s'avvicina di più alla semplicità e alla pace? Evidentemente, la più soddisfacente ed ineffabile esperienza, appunto in quanto essa non implica alcuna diversità, e non ci dirige in guisa alcuna altrove sia per altre esperienze, sia per un'ideale determinazione del *che cosa* di questa stessa esperienza. L'Io adunque è un qualche fatto definitivo e interamente immediato nella stessa cerchia di ciò che noi ora chiamiamo coscienza, ma indipendentemente dalla inquietudine di cui la coscienza soffre.

VII

Ma ora si presenta veramente il problema più difficile del Misticismo. Immediatezza assoluta, perfetta pace, appagamento dell'intendimento per opera d'una semplice e definitiva presenza — quando è che noi esseri finiti siamo più dappresso a ciò? Sulle frontiere dell'inconscienza, quando siamo chiusi in un sonno senza sogni. L'Assoluto, adunque, sebbene sia il Conoscitore, deve in realtà essere Inconscio. Nell'Essere tutte le feroci creature, tutto il popolo della foresta, entra, come abbiamo visto, quando dorme. Colui che dorme senza sogni è, per le Upanisad, la rappresentazione frequente dell'anima che ha preso stanza nella pace. La stessa cosa accade coi morti, in quanto sieno realmente morti, ma non però in quanto ritornano dalla morte al triste sogno della vita finita mediante il destino infelice della trasmigrazione. Ma se ciò sta così, in che differisce l'Essere Assoluto dal puro nulla?

I profeti delle Upanisad sono pienamente consapevoli di questo problema. È un abbaglio immaginare che essi lo ignorino. Più di una volta lo discutono con acutissima dialettica. In una leggenda, il dio Indra apprende da Prajapati, la divinità massima, la sapienza popolare

circa il vero Io, in forma di una serie di parabole. Egli insegna dapprima che Dio non è l'io materiale, il semplice Me (come alcuni dei nostri moderni psicologi lo chiamerebbero) ma che è piuttosto il Conoscitore. L'uomo che sogna è perciò la migliore rappresentazione del vero Io perchè il sogno è la creazione dello stesso sognatore. Ma anche l'idealismo soggettivo del mondo del sognatore è una illustrazione insufficiente della verità, perchè per il sognatore *avviene ancora come se* fossero reali dei fatti fuori di lui. Ma il vero Io non sogna. Egli conosce la verità. E questa verità è soltanto lui medesimo. Di che cosa al di là di lui potrebbe quindi egli sognare? Questo è ciò che lo stesso Aristotele dice di Dio. Ma per l'indiano ciò significa che colui che dorme senza sogni dev'essere un'ancor migliore rappresentazione dell'Io. Però, come Indra obietta in seguito al suo maestro: non è forse colui che sogna senza sogni passato al mero nulla? È egli forse comunque reale?

In simile maniera il saggio Yājñavalkya ammaestra la sua sposa Maitreyi, in primo luogo che nulla nell'universo è reale o desiderabile eccetto l'Io Assoluto. Ma allora l'Io, egli procede a dire, è, nella sua immortalità, inconscio. Perchè ogni coscienza implica delle idee, parzialmente insoddisfatte, d'un Al di Là, e racchiude dei desideri che cercano altra cosa da ciò che è ora pienamente presente. Ma nel vero Io tutto è raggiunto, e perciò tutto è Uno; non vi è Al di Là, non vi è Altro. Nel vero Io non vi sono adunque idee, non vi sono desideri appunto perchè egli è il raggiungimento definitivo di ogni idea e di ogni desiderio.

Ma Maitreyi muove delle obiezioni, e dice: « Non riesco a capire questa dottrina ». Infatti, come potrebbe l'Uno immortale essere inconscio? Yājñavalkya può soltanto presentare, in risposta, come *reductio ad absurdum* di qualunque obiezione, l'argomento che ogni dualismo,

che implica la realtà di oggetti esteriori al Conoscitore, è illusorio, mentre ogni coscienza presuppone appunto un tale dualismo.

Come vedete, l'assoluta Immediatezza dev'essere qualche cosa di meglio che non le sensazioni soltanto parzialmente immediate, le quali, nella nostra presente condizione finita, servono soltanto a farci pensare. Deve anche essere oltre le idee come la pace che sorpassa l'intendimento. Ma ogni nostra relativa immediatezza ci fa effettivamente pensare. Ogni nostro stato di relativo soddisfacimento prende la forma di idee finite. L'Assoluto deve dunque essere ineffabile, indescrivibile, *eppure non esteriore alla cerchia entro la quale noi siamo al presente coscienti*. Non è altro rispetto a ciò che siamo noi; la coscienza lo contiene appunto in quanto la coscienza è conoscere. Pure quando parliamo dell'Assoluto le nostre parole devono essere: « Neti, neti ». « Non è così; non è così ». In tal guisa lo stesso saggio Yâjnavalkya, più d'una volta in queste leggende, insegna: Per noi, *è come se* l'Assoluto, nella sua immediatezza, sia identico al Nulla. Ma, ancora: — È l'Assoluto veramente un *mero* Nulla?

La risposta dell'indiano a quest'ultima questione è in un certo senso sufficientemente precisa. L'Assoluto è precisamente l'opposto di un mero Nulla. Giacchè esso è appagamento, raggiungimento, pace, la meta della vita, l'oggetto del desiderio, il fine della conoscenza. Perchè, adunque, appare esso pertinacemente come indistinguibile dal mero Nulla? La risposta è: *ciò fa parte della nostra medesima illusione*. La luce al di là della luce, per la nostra ingannevole visione, è tenebra. È il nostro regno finito che è la falsità, il mero nulla. L'Assoluto è l'intera Verità.

Come adunque si vede, questo Assoluto mistico, in definitivo, raggiunge, per gl'indiani, la sua perfezione

mediante un effetto di contrasti. Quest'è la parola risoltrice dell'intero problema. È mediante il contrasto con la nostra ricerca finita che la meta la quale estingue desideri ed idee, appare immediatamente come tutta la verità e tutta la vita. Ma attribuire alla meta una vita concreta e un contenuto ideale definito vorrebbe dire, per tale concezione, rovinare questo stesso contrasto. Giacchè concretezza significa varietà e finitudine, e conseguentemente ignoranza e imperfezione. La dimora dell'Assoluto appare vuota, appunto perchè, dovunque c'è un contenuto definito, gli indiani non si sentono a loro agio, ma si sentono in istato di finitudine e di lotta, e delusi nella ricerca di qualche cosa al di là.

Questo stesso elemento, consistente nel medesimo effetto di contrasti, per cui ciò che vien definito come privo di caratteri determinati, è, per questo appunto, anche ciò che vien concepito come il più perfetto, noi riscontriamo altresì nella nostra letteratura religiosa. Che cosa è mai il poema medioevale di Bernardo di Cluny sulla Gerusalemme Aurea — il poema intitolato *De contemptu Mundi* — se non (a parte la sua trama di immagini sensibili e perciò coscientemente false) un affollamento di antitesi e di negazioni, miranti a ciò che con la semplice negazione delle nostre illusioni e l'abbandono del mondo, noi possiamo contemplare un'ineffabile gloria i veri nomi della quale sono tutti negativi? Dirigendosi all'Eterno dice il poeta:

Tu sine littore,
Tu sine tempore.

Senza lido e senza tempo è l'abisso del vero Essere. Mettendo in raffronto la vita presente con la vita perfetta si ottiene l'antitesi assolutamente negativa:

Hic breve vivitur
Hic breve plangitur
Hic breve fletur;

Non breve vivere
 Non breve plangere
 Retribuetur.

Certamente, l'inno di Bernardo è una raccolta di brillanti rappresentazioni sensibili delle gioie della dimora della pace; ma queste stesse rappresentazioni, come or ora osservavamo, sono metaforiche e come tali ne viene avvertita la falsità. Esse accennano a qualche immediatezza finale; e ciò giustifica l'uso che fanno di un linguaggio sensibile. Esse vogliono significare l'ineffabile, ma la verità cui esse intendono sta soprattutto nelle antitesi e nelle negazioni che esse semplicemente esemplificano:

Nescio, nescio
 Quae jubilatio
 Lux tibi qualis.

~~NADA NBDI~~

Il *Nescio, nescio* di Bernardo, ha un significato identico al *Neti, neti; non è così, non è così* del saggio Yājñavalkya. Questo misticismo, indiano o cristiano, vive nello stesso contrasto del finito con l'ineffabile:

Urbs Sion Unica
 Mansio Mystica
 Conditæ Caelo,
 Nunc tibi gaudeo
 Nunc mihi lugeo
 Tristor, anhelor.

E in considerazione di questo fatto, che tali infiniti contrasti sono il solo aspetto, suscettibile d'espressione, dell'intero problema, la metafora indiana di chi dorme senza sogni è veramente altrettanto atta a dar l'idea della perfetta gloria della dimora della pace, quanto molte delle metafore di Bernardo; come, per esempio, le gioie e le delizie, i dolci suoni e i vaghi colori, con cui la sua visione falsamente riempie l'abisso,

entro il quale, veramente, come lo stesso poeta crede, nessun occhio ha veduto e nessun orecchio ha udito.

Ma se voi chiedete perchè i mistici filosofi indiani sentano con tanta sicurezza, non ostante l'espressione del tutto negativa della natura del loro Assoluto, di insegnare una verità che è non solo indubitabile, ma altresì piena di significato positivo ed anche prodigiosa, la loro risposta sta sempre nella *reductio ad absurdum*, d'ogni sforzo contrario, sia per la conquista della verità definitiva sia per la soddisfazione dei bisogni pratici della vita. Giacchè, essi insistono nel dire che la nostra coscienza finitudine implica immediatamente l'insoddisfazione e l'ammissione che la verità non ci è presente. Il Realismo del senso comune, osservando questo fatto, fa della verità un Essere indipendente, che sta al di là dei nostri sforzi, nel senso che è un essere interamente indipendente da ogni nostra conoscenza che a lui si riferisce. Ma, l'indiano risponde osservando alla sua guisa, ed insistentemente additando il carattere essenzialmente contraddittorio di ogni Realismo ordinario — quel carattere che l'altra volta, noi esponemmo a modo nostro particolareggiatamente. Ciò che è adunque per l'indiano positivamente sicuro è che *nulla può essere reale che sia indipendente dal Conoscitore*. Quest'è veramente il centro e il principio motore dell'intero processo dialettico che i saggi delle Upanisad perseguono implacabilmente. La sola alternativa, ad essi conosciuta, che sta di fronte alla loro concezione dell'Essere, è il Realismo. Ma essi scorgono che il semplice Realismo è contraddittorio, e quindi assurdo. La verità non può essere indipendente dal Conoscitore. Ma se non è indipendente dal Conoscitore, eppure non è data a lui dalla sua esperienza e dal suo pensiero finiti, che cosa può essere la verità eccetto quello cui ci si avvicina, nell'intimo del proprio cuore, quando si lascia

tutto è Srd

gradatamente la finitudine e si conquista l'unità e la pace?

Il processo per cui si raggiunge questo fine risulta d'una serie di stadi i cui termini perdono la determinazione finita e le qualità esprimibili quanto più si procede innanzi nella serie. Il limite di questa serie di stadi di purificazione e semplificazione della vita appare alle inquiete creature finite come uguale a zero. Ma, secondo afferma con sicurezza l'indiano questo zero deve anche essere l'Assoluto, l'Unico Essere, e deve esserlo precisamente perchè, in quanto limite della serie, è anche la meta del processo, ciò che è desiderato per dimora dell'anima, l'oggetto aspettato della perfetta conoscenza, in breve il Raggiungimento. Ora, questo effetto di contrasti, e questo solo, dà allo zero, che è il limite del processo finito, il suo valore, la sua verità, la sua absolutezza. E se voi alle porte di questo cielo, titubate, e conservate una qualche intenzione di ritornare all'errore e alla trasmigrazione, domandandovi se vi sia entro di esso la vera gloria, l'indiano, rammentandovi l'impossibilità di ogni definizione realistica della verità, e l'insuccesso di ogni sforzo finito per esprimere la realtà, può ora chiedervi soltanto: di che altro mai, tranne di questo Assoluto, che si trova entro la porta, entro il cuore che conosce, più piccolo d'un seme di senapa, eppure più grande del cielo, potete voi far ricerca? Egli vi sfida semplicemente di trovare un'altra definizione dell'Essere tranne che questa. E con ciò la questione è definita.

VIII

Mi sono indugiato così a lungo sulle Upanisad, perchè, come ho detto, esse contengono già l'intero percorso della fede mistica, in quanto essa possiede una

base filosofica. Il resto di questo percorso non fa parte della filosofia. Ripetuta ad infinite riprese nella storia, forse spesso nuovamente scoperta altrove in modo indipendente, la dialettica del Misticismo non ha mai da dire una parola essenzialmente differente, nè un diverso risultato da registrare. Come in Europa Plotino combini la teoria mistica dell'Uno con una concezione realistica circa la costituzione del mondo dal *Nous* in poi, e, in un certo aspetto, con una concezione idealistica ancora più profonda e spesso più costruttiva; come la fedè cristiana abbia fatta sua la strana dottrina la cui sede originaria fu l'India, al punto che la fedè del Medioevo divenne per metà un Misticismo; come gli eretici abbiano usato la luce misteriosa del medesimo insegnamento perchè li guidasse attraverso sentieri proibiti; come i libri di devozione e i poeti abbiano insegnato ai profani molte delle formule che si trovano dapprima nelle Upanisad — tutto ciò, ho già molto vagamente accennato in una precedente conferenza. Ma per tracciare la narrazione delle sole vicende storiche del Misticismo occorrerebbero volumi, che non apporterebbero alcuna novità tranne quelle che derivano dai temperamenti immensamente interessanti di questo o quel singolo individuo mistico.

Il nostro compito consiste ora nell'osservare che il filosofico mistico, qualunque sia il suo tipo personale, la sua nazione e la sua lingua, usa sempre gli stessi generali espedienti metafisici e dialettici. La sua arma dialettica è una qualche *reductio ad absurdum* del Realismo. La sua polemica si dirige contro le nette linee del mondo degli Esseri indipendenti, contro le fallacie di tutte le idee finite e contro la possibilità di soddisfazioni mondane. Con l'autore dell'*Imitazione di Cristo*, egli vi ricorda che quand'anche poteste vedere in un solo tratto tutte le cose create, ciò non sarebbe che

una vana apparenza, e quindi vi comanda di abbandonare ogni creatura. Con Spinoza, vi dice che solo nell'Eterno si trova la pace, e che tutto il resto, essendo soltanto immaginazione, perisce. Con Eckhart vi spiega che lo stesso credo della Chiesa, secondo è ordinariamente inteso, è soltanto un'allegoria, e che anche la Trinità è unicamente, quasi a dire, un'emanazione superficiale della Divinità, mentre la vera Divinità, la *Deitas*, non « ebbe mai di mira l'azione », non sognò mai la diversità, ma è una « semplice quiete » che voi potete trovare nel vostro cuore ogni qual volta abbiate conquistata la virtù definitiva, e abbandonate tutte le cose per la solitudine dell'essere.

In generale, il mistico conosce soltanto i significati interni, precisamente come il realista considera solo quelli esterni. Ma il mistico, ciò non di meno, condanna tutte le idee finite, appunto perchè esse non hanno un assoluto significato interno. Egli vi comanda di guardare all'interno; ma desidera prima di tutto di trasformare interamente la vostra natura interna. Egli paragona il vostro cuore ad una Betlemme dove Dio può nascere ad ogni istante. Nè in ciò il mistico, se è un pensatore, è sprovvisto di ragioni. Il suo pensiero si sofferma facilmente

Sui dubbj che fanno indietreggiare il codardo
Ed è pronto a seguire, attraverso inganni verbali,
La suggestione sino al suo più recondito nascondiglio.

I suoi dubbj sono la messa in luce delle fallacie di ogni opinione ordinaria. Egli pensa di poter alla fine distruggere la vanità del mero pensiero. Un Eckhart è fra i più dotti degli scolastici disciplinati alla disputa. Uno Spinoza è il più implacabile nemico delle illusioni del senso comune. È mediante le idee che il mistico combatte tutte le mere idee. È con le armi astratte del

Realismo che egli confuta il Realismo. Da ultimo egli crede di aver acquistato il diritto, in virtù della stessa ampiezza della sua visione della finitudine, di condannare, come l'amante dell'*Ultima Cavalcata insieme* del Browning tutta in blocco la finitudine.

Nè, in sostanza, il risultato del mistico è, nella sua logica, gran fatto dissimile da quello raggiunto dallo stesso amante del Browning. Ho detto più di una volta che l'essenza del Misticismo non sta nella definizione del soggetto a cui si attribuisce l'Essere, ma nello stesso predicato dell'Essere. Questo predicato, nel caso del Misticismo è tale che, non appena lo si applica, il soggetto perde ogni linea finita, cade nella pura immediatezza, estingue il pensiero, diventa ineffabile, appaga anche diventando quello il Realismo ordinario chiamerebbe un mero nulla. Ora voi potete chiamare questo soggetto con quel nome che vi piace meglio: l'Io dell'indiano, o il San Graal, o l'Eterno di Spinoza, o la Quiete Deserta di Eckhart, o l'Uno di Plotino, o la « Musica Eonia » della famosa visione del Tennyson nell'*In Memoriam*, o l'ineffabile felicità che l'amante del Browning ha vanamente rimpianta. In ogni caso, tanto il procedimento quanto il risultato, se siete mistici, sarà il medesimo. Dapprima cercate l'oggetto in un mondo realistico. Esso è sino a questo punto un Essere indipendente. Lo definite in teoria; cercate di conquistarlo nella vita. Poscia riflettete maggiormente. Osservate che un tale Essere, appunto in quanto è inconoscibile, è inaccessibile, indefinibile, in realtà contraddittorio. Notate adunque che la vostra definizione realistica era falsa. Di più, scorgete anche che tutto il significato della ricerca sta in voi stessi; che la vostra teoria dell'Essere non aveva mai avuto un senso pratico; che l'intero problema sta nella ricerca d'un certo stato che limiti il vostro finito stato variabile, d'uno stato che si può

chiamare Raggiungimento. E dopo ciò, voi siete preparati a giungere al *ciò che è* e ad afferrare « le profonde pulsazioni del mondo ». Le vostre idee, osservando acutamente tutti i paradossi e gli insuccessi della finitudine, finalmente, mediante la loro dialettica si distruggono l'una con l'altra e tutte insieme. E la meta del processo è almeno momentaneamente raggiunta quando giungete alla conclusione dell'amante del Browning. Perchè egli, dopo la sua visione della vanità di ogni lotta finita, abbandona da ultimo la speranza della Donna — cioè dell'Essere indipendente che cavalca così orgogliosamente al suo fianco nel mondo illusorio della vita ordinaria — per prendere rifugio soltanto nell'ineffabile immediatezza d'un'esperienza che egli pel momento ritiene essere la realtà definitiva.

Eppure, ella non ha parlato da tanto tempo!
Il paradiso non sarebbe forse quello, bello e forte,
Del miglior momento della vita, quando i nostri occhi fossero
Fin dove si vede per prima il fiore della vita, [levati
E noi, fermi così, stessimo così in eterno?
Oh, se noi due cavalcassimo sempre avanti
Con la vita sempre vecchia, e pur nuova,
Cambiata non di natura, ma di grado,
E l'istante reso Eternità?
Oh, se il paradiso fosse che io e lei
Cavalcassimo, cavalcassimo insieme, cavalcassimo sempre!

Questo non è il linguaggio dei mistici medioevali od indiani. Ma l'ontologia è nella sua essenza la stessa di quelli.

In fine, il misticismo è, in quanto concezione dell'Essere, il corrispondente logicamente preciso e simmetrico del realismo. Nella sua più intima costituzione concettuale esso è l'immagine nello specchio, per così dire, del suo avversario. Ciascuna dottrina cerca una finalità assoluta, un limite che è concepito solamente

per virtù del suo contrasto col processo per cui le nostre idee tendono verso quel limite. Il realismo cerca questo oggetto-limite, questo vero Essere, come alcunchè di Indipendente dalle idee. Il misticismo, dichiarando che l'Essere indipendente è contraddittorio, quindi impossibile, cerca l'Essere entro la vita stessa del processo del conoscere. Ciascuna dottrina è una cosciente astrazione. Nè l'una nè l'altra può dire che cosa intenda per sua meta. Ciascuna è sicura *che* la sua meta è. Praticamente, le due dottrine stanno tra loro nello stesso rapporto delle quantità positive e negative in matematica. « Sottomettiti ai fatti (dice il Realismo). Essi sono all'esterno. Tu non puoi giungere a renderli diversi col semplice conoscerli ». « Conosci (dice il Misticismo). La verità è vicino a te, anzi nel tuo cuore. Purificati. In te è tutta la verità. Questa non può essere se non in quanto conosciuta e identica col Conoscitore ».

questo è il cuore

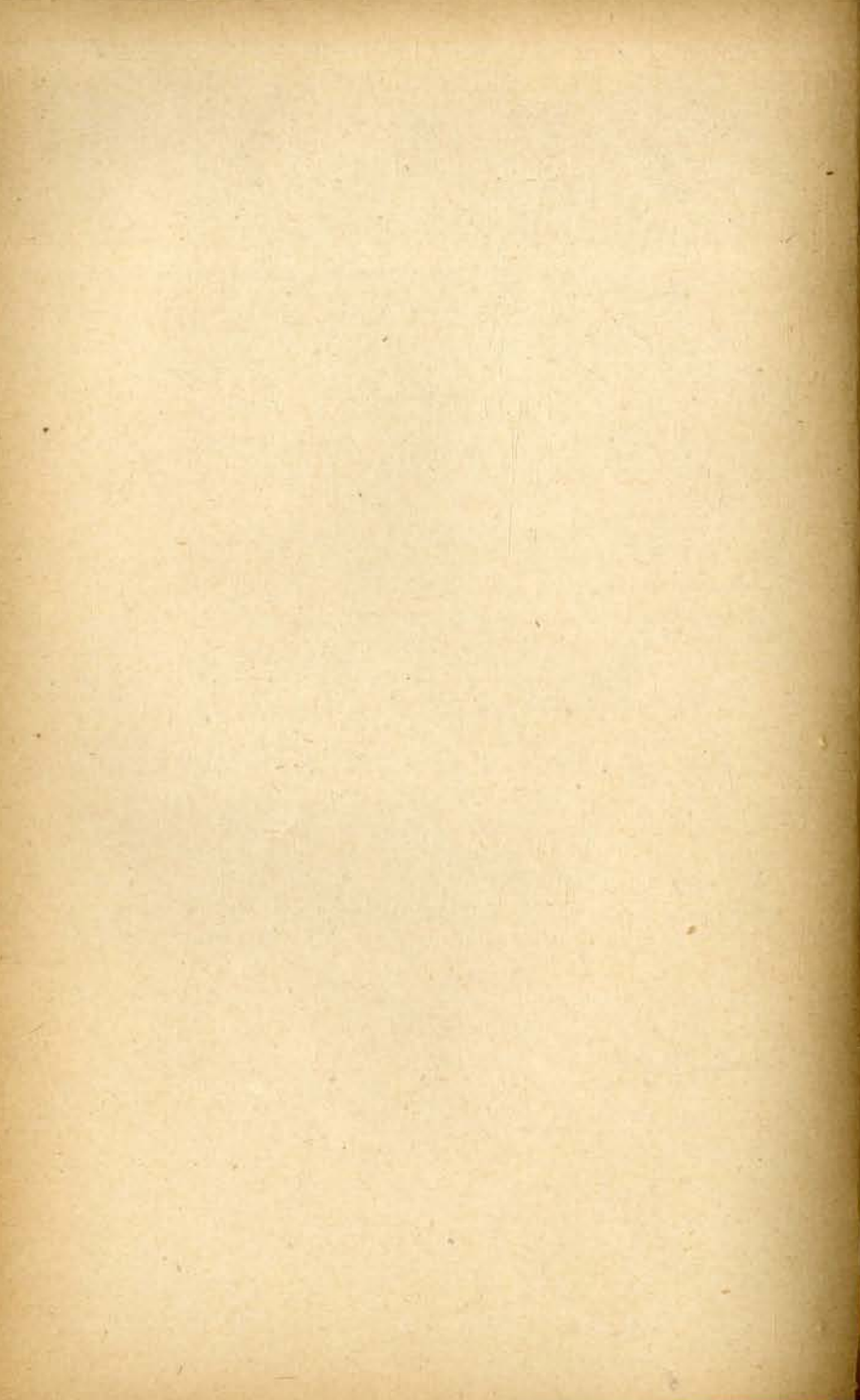
Pure ciascuna dottrina, perseguita sino alla fine, culmina in un passivo abbandono di tutte le nostre effettive idee finite circa l'Essere, come vane. Il Realismo rilutta spesso ad osservare che, se esso è vero, anche le idee sono Esseri; il Misticismo si pone all'impresa di negare esplicitamente che le idee ordinarie siano affatto reali. Ma entrambi terminano in una *reductio ad absurdum* di ogni determinata idea finita del Reale.

Nel loro logico risultato, queste due teorie, agli antipodi, come sono, l'una rispetto l'altra, devono, non di meno, in conseguenza di questo stesso parallelismo della loro struttura, combaciare. Ciascuna finisce col definire una sorta di Nulla. Solo che il realista non si propone questo risultato, mentre il mistico sembra spesso gloriarsi di esso. Così egli si gloria, come abbiamo veduto, perchè in realtà definisce un effetto di contrasti assai affascinante e profondamente cosciente — effetto di contrasti, che lungi dall'essere qualche cosa di

assoluto, o di realmente inconoscibile ed ineffabile, è un carattere, costantemente presente, del nostro tipo umano di coscienza finita. In linea di fatto, il nostro pensare è la ricerca d'una meta che è concepita immediatamente come razionalmente soddisfacente e teoricamente vera. E noi concepiamo questa meta come reale precisamente in quanto la perseguiamo coscientemente, e diamo un significato a questo perseguimento. Ma questa meta, poichè non è ancora presente a noi, nella nostra forma finita di coscienza, viene anzitutto concepita per via di contrasto col processo del perseguirla. Sin qui noi la concepiamo veramente in modo negativo. In questo senso possiamo dire di essa *Nescio*, *Nescio* o *Neti*, *Neti*, appunto come dicevano Bernardo di Cluny o i saggi indiani. Ma il significato di queste stesse negazioni sta nel positivo effetto di contrasti che esse pure realmente ci presentano. Finiti come siamo, smarriti, come sembriamo essere, nei boschi, o nella « solitudine dell'aria vuota », in questo mondo del tempo e del caso, abbiamo pure, come gli animali randagi, o gli uccelli migratori, il nostro istinto casalingo. È questo istinto casalingo che noi anzitutto semplicemente esprimiamo quando parliamo del vero Essere. L'Essere, tuttavia, significa qualche cosa per noi, a cagione della positiva presenza, nella coscienza finita, di questo interno significato delle nostre idee anche più meschine. Noi cerchiamo. Questo è il fatto. Cerchiamo una città che non è ancora in vista. Viviamo nel contrasto con questa meta. Ma se ciò sta così, allora noi possediamo già effettivamente, anche nella nostra finita ricerca, qualche parte dell'Essere. Perchè la disposizione a cercare, anche se meschina, è già una parte del raggiungimento. Ma quando il mistico, definendo la sua meta in termini interamente negativi, insiste sul contrasto come semplicemente assoluto, constata che sino a tal

punto il suo Assoluto resta determinato come nient'altro che l'assenza di finitudine, e quindi come apparentemente equivalente al nulla senz'altro, giacchè per noi tutti i contenuti determinati sono sin qui finiti, e l'assenza di finitudine è per noi l'assenza di contenuto. Se dopo ciò il mistico mette abilmente in luce che questo apparente zero va ancora, in virtù del contrasto, definito come la nostra meta, come il nostro futuro raggiungimento, come la nostra pace, la nostra speranza, il nostro cielo, il nostro Dio — allora si risponde giustamente al mistico che ciò che fa apparire il suo Assoluto così glorioso è precisamente il contrasto che esso presenta con la nostra imperfezione. Ma uno zero che è posto in raffronto col nulla, non ha frattanto neppure un carattere antitetico, e rimane così un vero e assoluto nulla. Per conseguenza, se l'Assoluto del mistico è realmente diverso dal semplice nulla, lo è in virtù del fatto che esso sta in vero contrapposto col nostro Essere, reale, ma imperfetto. Anche noi, adunque, siamo. Se la nostra vita che è al di là del velo è, come dice il mistico, la nostra meta, se già, anche mentre noi siamo, siamo una cosa sola col Conoscitore, allora l'assoluto intendimento non ignora, ma riconosce come reale, anche in virtù del contrasto, il nostro presente intendimento imperfetto.

Ne segue che se il Misticismo vuole sfuggire alla sua finitudine e intendere realmente col suo Essere assoluto qualche cosa d'altro che non il mero Nulla, la sua interpretazione dell'Essere deve venir emendata in modo da racchiudere l'asserzione che la nostra vita finita non è una semplice illusione, che le nostre idee non sono semplicemente false, e che noi siamo già, anche in quanto finiti, in contatto con la Realtà.



CONFERENZA V

Il risultato del Misticismo
e il Mondo del moderno Razionalismo critico.

Il Misticismo, che abbiamo discusso nella passata conferenza, ha un grande vantaggio sul Realismo. Il realista, vale a dire, vi presenta una concezione dell'Essere che apparentemente si impone; ma l'autorità che essa possiede appare, come lo stesso tipo realistico dell'Essere, qualche cosa di semplicemente esterno e perciò impenetrabile. Il realista domanda, come un'esigenza del senso comune, che voi accettiate anzitutto come reali i suoi Esseri indipendenti. Quindi, se volete comprendere la posizione del realista, dovete fare le vostre riflessioni, dovete esplicare il vostro pensiero critico. Il realismo è essenzialmente dogmatico, e non vi porge alcun aiuto nel vostro tentativo di scandagliare l'intimo significato della dottrina realistica. Ma il Misticismo, al contrario, è, fin dal principio, in certa guisa, l'opera della riflessione; esso è fondato su di un esplicito appello alla stessa vostra esperienza. Esso vi addita tosto che, se un qualche oggetto è per voi reale, siete soltanto voi che potete trovare, entro di voi, il motivo determinante che vi conduce a chiamar reale questo oggetto. Perciò il Misticismo si fonda sul farvi prendere in considerazione questi vostri motivi metafisici e avvertire il vostro intendimento. Voi ascrivete la realtà a questo o a quell'oggetto. Il Misticismo è una

dottrina pratica. Esso osserva tosto che voi esprimete semplicemente il vostro stesso bisogno di conoscitore quando considerate in tal modo l'oggetto quale esistente. Il Misticismo vi chiede quindi di definire i vostri bisogni in modo assolutamente generale. Che cosa volete quando volete l'Essere? Il Misticismo risponde a questa domanda, come il saggio Yājanavalkya risponde nelle Upanisad alle domande della sua sposa Maitreyī: *volete voi stessi* — l'Io nella sua completezza, nel suo adempimento, nella sua espressione definitiva. In breve, quando parlate di realtà, parlate di possesso di voi stessi, di perfezione e di pace. E quindi questo è tutto ciò che voi intendete per l'Essere del mondo o di un certo ordine di fatti. L'Essere perciò non è qualche cosa al di là di voi. Voi lo tenete anche ora entro di voi, nel centro del vostro cuore. L'Essere quindi è appunto il puramente immediato. *Essere* significa estinguere il pensiero in presenza d'una immediatezza definitiva che soddisfa completamente tutte le idee. E con questa semplice riflessione, il mistico si pone all'impresa di definire l'Assoluto.

I

Il vantaggio di questo metodo mistico di trattare col problema della Realtà sta nel fatto che il Misticismo, essendo essenzialmente una dottrina che è frutto dell'autocoscienza e della riflessione, espone esplicitamente le proprie deficienze e accenna oltre le proprie astrazioni. Il Realismo asserisce effettivamente una contraddizione senza uscita e poscia si rifiuta ostinatamente di prender nota del fatto che esso agisce così. Ma il Misticismo filosofico espone sempre i propri paradossi e si gloria realmente di essi. Il processo con cui si giunge oltre il Realismo implica perciò una dialettica ostile e paradossale, con la quale si espongono i

paradossi realistici. Il realista prende la minor parte possibile a questo processo ed oppone ai suoi critici semplicemente l'autorità del sano senso comune. Ognuno sa, egli insiste a dire, che il mondo è reale in modo indipendente. Ma chiedere — osserva — che cosa realmente significhi la realtà indipendente è soltanto una curiosità morbosa. Dubitare dell'indipendenza equivarrebbe a dubitare del valore della sanità di mente. « Quando il vescovo Berkeley diceva che la materia non esiste e lo dimostrava, in ciò che diceva non c'era certo (una) materia » ^{importante} (1). Tale è lo spirito d'ogni risposta tipicamente realistica a Berkeley. Quindi essere realisti vuol dire ignorare essenzialmente ogni criticismo fondamentale del predicato ontologico. Anche Herbart, che è il più onesto e il più critico dei realisti, non scorreva alcun senso nel cercar di penetrare il fatto ultimo di ciò che egli chiamava la Posizione Assoluta del reale. Se v'è apparenza, diceva Herbart, essa è in ciò che accenna o addita il reale. Ma il reale stesso è ciò che è definitivamente posto, ciò che non indica niente oltre se stesso e che è perciò indipendente dall'apparenza. Ciò, per tale realismo, è tutto quanto si può dire del predicato ontologico, e investigare ulteriormente è vano. Il resto, anche per un uomo della precisione e della circospezione di Herbart, consiste nell'investigare quali soggetti, quale *Wesen*, siano degni di ricevere questo predicato.

Il solo modo di comportarsi col Realismo è quindi di insistere, con uguale ostinazione, che il realista abbia da spiegare, non già quali sono gli oggetti che egli considera reali, ma che cosa intende per indipendenza

(1) Letteralmente: « non aveva nessuna importanza ciò che diceva ». Ma c'è in inglese un giuoco di parole di cui non è possibile la traduzione letterale. (*Trad.*)

Stesso e da rif. di dogmatismo in matematica negli enti più

di essi. Tale ostinazione è ostile. Nessun realista coopera volentieri a quest'impresa. Il compito della critica è quindi sgradevole ed astratto. Perchè il Realismo si fonda sul non conoscere ciò che fa; e additare ad esso ciò che fa, sembra ad esso e ai suoi difensori un litigioso e malevole attacco.

Ma il mistico, al contrario, è, in assai più larga misura, il critico di se stesso. Egli è essenzialmente dialettico. E il suo processo dialettico è assai simile a quello di Elaine nel canto dell'Amore e della Morte che Tennyson le fa pronunciare. Come Elaine, il mistico riflette sulla meta finale del viaggio della sua vita. Questa meta per lui è la Realtà, l'Anima, l'Io. Come tale essa è per lui infinitamente preziosa. Ma, in quanto essa sia reale, che cos'è questa meta? È essa un Essere vero, o in fondo non è piuttosto identica al mero Non-essere, al sonno senza sogni, a quella « estasi di riposo » sul viso del morto che notissimi versi del Byron descrivono? Ovvero, per usare il linguaggio di Elaine, è forse l'Amore o la Morte che il mistico definisce come suo Assoluto? Al pari di Elaine, anche il mistico definisce tanto l'Amore quanto la Morte, tanto il Perfetto quanto il Nulla; o, se vi piace meglio, egli lascia deliberatamente e coscientemente non definiti così l'uno e l'altro di essi come tutte le differenze che tra essi corrono, mentre tutta la sua dottrina consiste nel dire, esattamente come dice l'adorabile Elaine, « non so che sia più dolce; no, non lo so ». Il che, come vedemmo infatti l'altra volta, è il preciso senso scientifico del

Nescio, nescio
Quae jubilatio,
Lux tibi qualis

dell'inno di Bernardo sulla *Urbs Sion unica, mansio mystica*. È il senso del *Neti, Neti* di Yājñavalkya. E

il Misticismo, cosa abbastanza curiosa, ha ispirato intere nazioni e generazioni di uomini col non dire essenzialmente nient'altro se non ciò che, nella sua disperazione, canta così pateticamente la Elaine del Tennyson.

Ora, è tanto facile, da un punto di vista puramente esterno, scorgere il difetto formale del risultato di questo sistema di pensiero, che la grande difficoltà nell'esporre la posizione mistica, sta, non nel distruggere le sue illusioni, ma anzitutto piuttosto nel crearle drammaticamente nello spirito dell'uditore, allo scopo che egli possa almeno apprezzare storicamente il significato della definizione mistica dell'Essere. Ma ricordate, in ogni caso, che se è tanto facile di annullare dall'esterno il risultato raggiunto dal mistico, è anche giusto aggiungere che questa confutazione è resa facile appunto dalla esplicita confessione del mistico medesimo. La sua dottrina possiede l'onestà del pensiero riflessivo. Egli ci dice dove si trovano i suoi paradossi. E l'importanza dell'aver da fare col Misticismo sta non tanto nel confutarlo, perchè in realtà esso fornisce già tutta la confutazione, ma nel comprendere perchè esso abbia ispirato l'umanità e perchè crei l'illusione che la sua vuota, ben scopata ed ornata dimora sia proprio la casa di Dio. Eppure dopo la nostra precedente esposizione non dovrebbe esser ora difficile da vedere dove l'illusione e la verità del Misticismo vanno trovate.

Il mistico asserisce che il reale non può essere interamente indipendente dalla conoscenza. E in ciò è nel vero. Egli asserisce che la realtà a cui pensate e di cui parlate è anzitutto una realtà cui voi date significato. Questo è profondamente vero. Egli dichiara che in voi sta il solo motivo che vi conduce a distinguere la verità dall'errore, la realtà dall'irrealtà, il mondo dai contenuti passeggeri dell'istante. E in tutto ciò il mistico, sia indiano o cristiano, stabilisce i fatti

fondamentali circa l'Essere, fatti che ognuno, il quale si occupi di questo argomento, deve conoscere, non foss'altro come materia di cultura generale.

E il mistico osserva ulteriormente che, malgrado tutto questo, voi non avete ora conquistato, in quanto pensatori finiti, la vera presenza dell'Essere che cercate e che pure contenete nel vostro intendimento. Egli mette in chiaro che, nella vostra attuale forma meschina di autocoscienza, appunto ora, trovate dentro di voi ciò che, del tutto, non pensate, e pensate, come se fosse al di là di voi, una verità, la quale sebbene vi stia dappresso, anzi nel vostro cuore, voi attualmente non trovate. Egli insiste che il vostro finito malcontento è dovuto all'inquietudine che provate nel trovarvi in tale situazione essenzialmente intollerabile. Vi ammonisce che, nel cercare l'Essere, vi sforzate di terminare questo malcontento. Ora, in tutto questo il mistico è nettamente un empirista, un raccoglitore di fatti quali potete voi stessi, volendo, ad ogni momento vederli. Inoltre è un pensatore risolutamente pratico.

Ma, come maestro di religione, egli è ispiratore anzitutto precisamente perchè fa appello alla vostra stessa individualità. Egli respira lo spirito comune di tutte le grandi religioni quando concepisce la vostra meta come un' interna salvezza e la vostra ricerca della verità come uno sforzo essenzialmente pratico per conquistare la perfezione personale. Non c'è da meravigliarsi, adunque, che i mistici sieno stati i consiglieri spirituali dell'umanità. Dove il realista falsamente separa il *che cosa* dal *che*, il mondo esterno e l'anima individuale, le preoccupazioni teoretiche e quelle pratiche, il mistico scorge l'unità del compito della vita, identifica ciò che abbisogna con ciò che è vero, unisce il Dovere morale coll'Ideale teoretico, insegna che l'assolutamente Reale, in virtù della sua stessa funzione di Reale, deve

essere anche l'assolutamente Buono, dà vita ad una vera consistenza di intendimento, e definisce l'intero dovere dell'uomo come semplice fedeltà a questo intendimento. Ai mistici, adunque, è stato storicamente commesso di nutrire il gregge dei fedeli, di raccogliere la manna celeste, di salvare l'umanità dall'abisso in cui la semplice rispettabilità del Realismo dogmatico, se lasciato a sè, avrebbe infallibilmente sommerso tutti i più grandi interessi dello Spirito.

Ciò è sufficiente per quanto riguarda l'evidente efficacia positiva dell'opera mistica. Ma quest'opera prende la forma, come dicemmo, di ricerca di un certo stato che costituisce il limite di quello finito variabile che si chiama la vostra conoscenza, la vostra esperienza o la vostra intuizione, e di ricerca d'una definizione di ciò che accade quando questo stato è raggiunto.

Il mistico si sforza anche di definire quale rapporto questo stato abbia con la coscienza, e cerca di trattare questo stato-limite in modo assai simile a quello con cui (se fosse un matematico) potrebbe sforzarsi di definire, in un mondo puramente quantitativo, il limite d'un'infinita serie di termini e di considerare come l'una serie di valori possa essere funzione di un'altra. Il mistico ignora la somma della serie. Egli si preoccupa soltanto del termine finale, considerato come il limite cui gli altri termini si avvicinano. E si sforza di definire questo stato-limite del finito variabile mediante un processo che è, in fatto, fallace. La sua posizione è che siccome, in noi mortali, coscienza significa ignoranza, e siccome quanto meno osserviamo la nostra ignoranza tanto più vicini siamo all'incoscienza, perciò, al limite, possedere la conoscenza assoluta equivale ad essere inconsci.

Se voi persistete a chiedere come il mistico possa in tal modo concepire lo zero della coscienza come

anche la meta della conoscenza, egli risponde con la sua interminabilmente ripetuta *reductio ad absurdum*. Se, egli dice, voi vi arrestate in qualunque punto prima dell'incoscienza nelle serie di stati della coscienza finita, vi scoprirete a pensare a qualche cosa al di là di voi, a desiderare un altro stato meno inquieto, a confessare la vostra imperfezione. Voi adunque, per vostra stessa confessione, *non* siete in presenza dell'Essere. Se voi volete giungere alla presenza dell'Essere, e conoscere ciò che il Conoscitore definitivamente conosce, dovete adunque passare al limite⁽¹⁾. Ma passare al limite vuol dire non lasciare alcuna varietà, alcun oggetto esterno, alcuna idea del momento fuggevole, alcun contenuto cosciente nel campo della conoscenza. In breve vuol dire non lasciare presente se non il Conoscitore, e il Conoscitore quale in definitiva un dato immediato, troppo completamente immediato per essere comunque cosciente.

Se in seguito a ciò si risponde che questo paradosso del mistico, il passaggio al limite e l'impresa di definirlo in termini di una serie che svanisce, priva l'Assoluto d'ogni valore in quanto Essere, riducendo l'intera verità ad un semplice zero, il mistico vi assicura che appunto *questo* zero ha un'infinito valore, perchè è la meta della serie di stati della coscienza finita. Volete la pace? egli dice. Può esservi per voi qualche cosa di maggior valore del conseguimento? Se il conseguimento implica ciò che per la coscienza finita significa l'estinzione del desiderio, del pensiero e della coscienza, forse che ciò priva di significato la ricerca del conseguimento? Perchè, ora, mentre voi siete finiti,

(1) Ciò nondimeno, come si deve a ogni modo dichiarare, anche questo processo può, al limite, risultare discontinuo. Il Conoscitore può possedere qualche nuovo tipo di coscienza. In linea di fatto, lo possiede.

tutta la vostra brama si dirige al conseguimento e alla pace.

Ma con ciò viene chiaramente alla luce una volta di più il senso finale del Misticismo e la definitiva replica ad esso. Sorvolando sulla deficienza semplicemente formale dell'argomentazione circa lo stato-limite della conoscenza, si può dire: è vero che in aritmetica lo zero è un membro importantissimo d'una serie numerica. Ma esso ricava tutta la sua importanza dai suoi contrasti e dalle sue definite relazioni quantitative con gli altri numeri. Del pari qui, se l'Assoluto non è soltanto zero, se è altresì reale, se costituisce anche la meta, ciò dev'essere per il contrasto con la finita ricerca della meta. Ma supporre, come fa il mistico, che la ricerca finita non possenga affatto, per sè, l'Essere, sia illusoria, sia Maia, sia in sè nulla, questo vuol dire privare nello stesso tempo l'Assoluto anche del suo scarso valore di contrasto che ha come meta. Giacchè un nulla che è semplicemente l'altro d'un altro nulla, una meta che non è meta d'alcun processo reale, uno zero che differisce semplicemente da un altro zero, ha un valore così piccolo come il suo contenuto, e possiede tanto scarsa misura di Essere quanto di finitudine. Ciò che il mistico ha positivamente definito, adunque, è la legge che la nostra coscienza dell'Essere si fonda su di un contrasto per cui noi poniamo tutta la nostra esperienza finita di contro un qualche altro che cerchiamo, ma non possediamo ancora. In linea di fatto, tuttavia, non è soltanto la meta, ma l'intera serie di stadii sulla via di questa meta che costituisce la Realtà. È adunque la somma o qualche altra funzione dei termini della serie, che possiede l'Essere. E, nel fatto, l'Essere deve venire attribuito ad entrambi i membri principali di questo rapporto di contrasto, cioè tanto alla ricerca quanto al conseguimento. Altrimenti il

conseguimento è l'adempimento del nulla. Adunque anche il finito è, per quanto imperfetto. La sua imperfezione non è la stessa cosa di una semplice incapacità ad essere in qualsiasi grado reale. Esso è reale alla sua propria maniera, se è reale l'Assoluto. E a meno che l'imperfetto possenga una Realtà, l'Assoluto non ne possiede alcuna. Noi dobbiamo adunque abbandonare la serie di termini, che gradualmente svaniscono, del mistico, per una concezione che unisca questi termini in un tutto maggiormente connesso. Ciò che è, non è adunque *semplicemente* immediato, non è semplicemente il limite della serie finita, non è semplicemente lo zero della coscienza. Il risultato è perciò che l'Immediatezza è soltanto uno degli aspetti dell'Essere. Noi dobbiamo ricominciare il nostro sforzo per definire il predicato ontologico col prendere in considerazione tanto le idee finite quanto il senso in cui queste possono essere vere.

Il nostro risultato, rispetto al mistico, è per conseguenza assai semplice. Al realista noi prima dicemmo: le vostre idee sono Esseri indipendenti così certamente come lo sono i loro oggetti. Quindi il vostro mondo è lacerato in due, e voi non potete rimetterlo insieme. Al mistico diciamo ora: il vostro Assoluto viene definito semplicemente come la meta della ricerca finita. Che esso costituisca tale meta, è il solo fatto che, secondo la vostra ipotesi, lo distingue dal mero nulla, perchè, per salvare l'unità dell'Essere, voi lo avete privato di tutti gli altri caratteri, tranne di questo. Perciò, giacchè il vostro Assoluto è soltanto una meta, un conseguimento, e nient'altro, il suo solo significato è dovuto al vostro processo di ricerca, in altre parole alle vostre idee inquiete che lo cercano. L'annichilazione è qualche cosa per me solo fin tanto che io cerco l'annichilazione. La morte è un ideale positivo solo fin tanto che io lotto per la morte. La pura immediatezza

ha un contenuto solo fin tanto che adempie le idee. In breve, il vostro zero ha il suo significato mediante la relazione coi fatti finiti e in contrasto con essa. Se adunque le vostre idee coscienti sono nulla, il vostro Assoluto è nulla precisamente nello stesso senso e nello stesso grado in cui sono nulla le idee e i fatti finiti. D'altra parte, se il vostro Assoluto è reale, allora, a meno che non abbia un suo proprio distinto contenuto positivo, a meno che non sia qualche cosa di più che mera finalità e pace, il mondo finito degli sforzi coscienti verso di esso, è precisamente altrettanto reale quanto quello, giacchè il vostro Assoluto mutua tutto il suo essere dal suo contrasto con questi sforzi. Precisamente, adunque, come ci conducemmo col realista, mostrandogli che le sue idee sono almeno altrettanto reali quanto i loro supposti oggetti indipendenti, così ora mettiamo con le spalle al muro il mistico, mostrando che il suo Assoluto, astratto com'è, è precisamente altrettanto e letteralmente un Nulla, quanto lo è, secondo la sua ipotesi, la coscienza che egli ne ha.

E con ciò noi abbandoniamo le astrazioni tanto del Realismo quanto del Misticismo. Ciò che abbiamo imparato da queste astrazioni si è che la nostra coscienza finita cerca veramente di esprimere un'idea che non trova attualmente presente a sè. Abbiamo anche imparato che questa idea non è nè un Essere semplicemente indipendente, nè un Dato semplicemente immediato. Che cosa d'altro può essere?

II

La nostra risposta a questa domanda si fonda sopra uno sforzo per correggere la dottrina estrema del Realismo. Suppongo che nessun realista, quando gli si rinfaccino le conseguenze dell'assoluta indipendenza

reciproca del Reale e dell'Idea che dal di fuori vi si riferisce, sia disposto ad ammettere di aver mai voluto intendere una siffatta indipendenza totale. Il Reale — egli ora ammetterà — non è logicamente, o nella sua vera essenza, del tutto indifferente al fatto che taluno lo conosca o no. Esso è soltanto praticamente o relativamente indipendente. Se voi adunque parlate ancora di esso come d'un membro relativamente indipendente d'un rapporto, dovete veramente, ora e poi, dire che il Reale è essenzialmente *tale che, sotto certe condizioni, può diventar conoscibile e conosciuto.* Questo fatto, cioè l'essenziale disposizione della Realtà alla conoscenza, risulta quindi dalle critiche al Realismo. Dobbiamo perciò procedere alla luce di questa conseguenza. Questa essenziale relazione della Realtà con la conoscenza costituisce già una parte o un aspetto d'ogni Essere reale, anche prima che esso sia conosciuto. Anche le meteore, che errano nello spazio interplanetario, non viste, sono già tali che se diventassero incandescenti nell'entrare nella nostra atmosfera diventerebbero visibili ad un occhio cui capitasse di guardare dalla loro parte. E la conoscenza si produce quando delle cose che posseggono una realtà indipendentemente dalla conoscenza, pervengono ad influire, in conseguenza delle leggi generali che governano le azioni reciproche, gli stati consci degli Esseri conoscenti. Questo almeno un Realismo riveduto alla luce di quanto precede, sarà tosto condotto a sostenere.

Tale Realismo può seguitare così: « La percezione, in quanto è un genere di conoscenza, risulta quando un oggetto reale, naturalmente in conformità alla sua precedente natura, cagiona delle impressioni in un percipiente. Ma naturalmente nessun oggetto è del tutto indifferente agli effetti che cagiona. La meteora incandescente cangia le sue proprietà fisiche e chimiche nel

momento in cui diviene visibile. E questo cangiamento è dovuto alla precedente costituzione fisica e chimica della meteora, che da ciò era in certo modo sempre preparata a diventar conosciuta ad un Essere provvisto della facoltà visiva. E questo caso è un esempio tipico del modo con cui l'Essere e l'Idea stanno in relazione. Su questa base deve fondarsi la nostra 'metafisica' ».

In tal modo non faccio che indicare una generale e notissima concezione popolare della relativamente indipendente realtà delle cose, concezione che abitualmente passa, nel linguaggio ordinario del senso comune, per Realismo; sebbene, storicamente parlando, i realisti più completi abbiano evitato tali concessioni all'opinione popolare, appunto perchè esse distruggono nel fatto l'indipendenza del Reale. Nè il Sāṅkhya nè Herbart considerano la realtà indipendente come proprio la causa veramente fisica della conoscenza, e, in linea di fatto, chi mette innanzi questi compromessi popolari, per quanto siano a tutti noi familiari, deve essere preparato a procedere sulla via dell'Idealismo molto più in là di quanto in principio non pensi. Un tal compromesso è, in realtà, una resa completa della tesi realistica.

Non mi fermerò a sviluppare lungamente le varie notissime teorie così delle idee, come delle relazioni tra le idee e le « cose reali esteriori », che sono state professate dal Realismo modificato circa la causa della percezione o circa l'evoluzione della conoscenza e degli stessi esseri conoscenti o circa il rimanente della storia naturale. Tali concezioni ci sono familiari. Esse occupano un posto importante nella psicologia e nella cosmologia. Ma qui sarebbero, nei loro particolari, irrilevanti. L'unico interesse che in questo momento abbiamo per tali teorie è quello di vedere quale forma di Realtà possa essere ascritta agli oggetti che si chiamano reali « indipendentemente da » o « esternamente

a » o « in relativa dipendenza da » l'esperienza d'ogni particolare osservatore, ma che frattanto si considerano per natura come « fonti », o « cause » o « cause possibili » di conoscenza. Quando dite, con tale Realismo coscientemente modificato: « Il Reale non è mai interamente indipendente dal fatto di essere conosciuto o no; esso è solo relativamente indipendente; ed è, in natura, tale da essere conoscibile o da diventare, sotto certe condizioni, una causa o fonte di conoscenza » — quando modificate il Realismo in tal guisa, quale è la vera conseguenza della vostra fondamentale teoria dell'Essere?

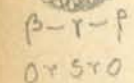
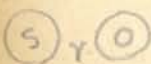
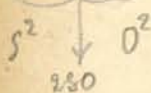
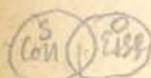
La conseguenza — lo riaffermo — è più profonda che a prima vista non si supponga. Giacchè è naturale immaginare che voi manteniate ancora la parte conveniente del Realismo, cioè l'indifferenza praticamente inaccessibile, la consistenza, l'autorità che si impone, degli Esseri Indipendenti, mentre sacrificate quel tanto delle astrazioni del puro Realismo che risulta logicamente inconveniente conservare. « Il mondo (ora forse direte) esiste, tanto che questo o quell'uomo lo conosca o no. E l'uomo deve praticamente sottomettere la sua conoscenza al Reale, appunto *come fosse* interamente e in ogni guisa da lui indipendente. Naturalmente nessuna indipendenza è mai realmente assoluta. Ciò dev'essere ammesso. Tutte le cose sono sempre in correlazione. Ma, parlando praticamente, le meteore sono ciò che sono, sia che gli uomini le veggano o no. E Nettuno, quando fu scoperto, non fu creato dai calcoli dell'astronomo, nè dal suo telescopio, nè dal suo cervello. Questa pratica indipendenza da ogni conoscenza particolare è ciò che noi intendiamo per Essere delle cose. Prima, dopo e indipendentemente dalla conoscenza di chicchessia, le cose rimangono *nell'insieme* ciò che esse sono, Essere ed essere conosciuto, essere conoscibile

ed essere reale, sono, naturalmente, caratteri che per ogni essere si trovano in sostanza correlati. Pure sono caratteri che, *nell'insieme* stanno a parte, nella natura delle cose come sono. La conoscenza è perciò, relativamente parlando, un accidente nel mondo. Il suo compito è di conformarsi ai fatti, non di crearli. Su ciò dobbiamo insistere, qualunque sia il destino d'un Realismo estremo ed astratto e quindi, naturalmente, assurdo ».

Tuttavia si deve ora insistere, a titolo di risposta, su di un'altra critica delle basi anche di questo Realismo modificato. E la critica prende da principio una forma semplicissima. Essa chiede: possiamo noi, adunque, dividere l'Essere delle cose in due parti come sono state divise le qualità primarie e secondarie della materia? Possiamo, quindi, dire d'una di queste parti della Realtà: *questa* è interamente indipendente dalla conoscenza; *questa* è interamente del tutto indifferente al fatto che alcuno la conosca o no? E possiamo noi, adunque, dire del resto dell'Essere delle cose (vale a dire, supponiamo, delle qualità secondarie della materia): *questa* parte non è indifferente alla conoscenza, ma cangia secondo la natura dell'essere particolare cui avviene di conoscerla?

La questione è importante per il destino del Realismo modificato. Si suppone abitualmente che tale divisione sia possibile e facile, sebbene non particolareggiatamente verificabile. Ciò che la meteora è, in quanto ora risplende od è almeno capace di incandescenza visibile, è, si può supporre, un aspetto o una parte della realtà della meteora che veramente esisterebbe indipendentemente da questa o quella conoscenza, ma che non può ricevere un'espressione eccetto che col tener conto della relazione effettiva o possibile con la conoscenza. Ma che la meteora sia materia esterna, e possessa una

divisione del
reale



massa e un'estensione e altre qualità primarie, ciò costituisce un aspetto della meteora che rimarrebbe reale anche se non vi fosse nel mondo conoscenza di sorta; e questo aspetto non è cangiato nel suo carattere dal prendere in considerazione le nostre idee di esso. Una consimile divisione del reale in due parti, una connessa strettamente ed esplicitamente con la conoscenza, l'altra indipendente da questa, viene assai spesso tentata. Si suppone di poter dire che cosa sarebbe il mondo se la conoscenza scomparisse. Si suppone inoltre che anche il resto del mondo, l'aspetto fenomenico delle cose, la parte dell'essere che ha un'esplicita relazione con la conoscenza, sia per sè più o meno suscettibile di definizione. Così l'Essere ha due parti, una indipendente ed una dipendente.

Ma la nostra precedente analisi del puro Realismo, in virtù della stessa astrattezza ed unilateralità che nel medesimo tempo le dava un sì spiccato carattere di gravità, ci fornisce, quasi a dire, la lama con cui tagliar via appunto la parte indipendente di questo universo realistico ora diviso. Se il Reale fosse interamente indipendente dalla conoscenza, sarebbe contraddittorio. Orbene, allo stesso modo, se *una qualunque parte* della Realtà, se qualunque divisione di essa, se qualunque gruppo di sostanze o caratteri ad essa appartenenti, fosse reale con piena indipendenza dalla conoscenza, o rimanesse lo stesso sia che fosse conosciuto o no, tutta la nostra precedente analisi si applicherebbe appunto a questa parte dell'universo reale. Così sarebbe vano dire che il Reale è indipendente dalla conoscenza quando o per esistere non suscita alcuna conoscenza di sè o non è una possibile causa di conoscenza; e che solo quando è un'effettiva o possibile causa di conoscenza è in relazione essenziale con quest'ultima. Una tale concezione sarebbe distrutta dalla nostra polemica

precedente contro gli Esseri Indipendenti. Se nessuna Realtà può possedere un Essere interamente indipendente, nemmeno alcuna parte della realtà può acquistarlo. E questa considerazione pone termine tosto ad ogni sforzo per staccare una sezione dell'Essere come parte indipendente.

Quando, adunque, diciamo che il reale è in un certo senso praticamente o parzialmente indipendente dalla conoscenza, non intendiamo che esso abbia due parti, una essenzialmente indipendente dal fatto di essere conosciuto o no, l'altra essenzialmente collegata alle idee. No, il Reale dev'essere interamente, fin nelle sue ultime qualità, fin nel suo centro più intimo, tale da essere atto a venir conosciuto. La sua natura, vogliate o no confessarlo, è quindi interamente impregnata dall'adattamento a fini ideali.

Se, dunque, l'Essere deve conservare la sua indipendenza pratica da ogni particolare conoscenza, il Realismo modificato deve essere veramente, non soltanto modificato, ma trasformato. In qual modo?

Per rispondere, non c'è che da esporre di nuovo e più accuratamente la situazione ora raggiunta. Il Reale, per il Realismo modificato, dev'essere qualche cosa di « esteriore ad ogni particolare conoscenza ». Deve possedere un'autorità contro le nostre « semplici idee ». Queste devono « conformarsi » ad esso. D'altro canto, esso è tale che, sotto certe condizioni, le idee devono ad esso « corrispondere ». Se vi « corrispondono », saranno vere. Indipendentemente da questa essenziale relazione con la conoscenza, l'Essere è indefinibile. Esso esiste come ciò che, se conosciuto, risulta essere quello che dà alle idee la loro validità, come ciò a cui le idee devono corrispondere, e come ciò la cui essenziale relazione con le idee è che esso è il loro *modello*, ed è per la natura di esse adattato ad essere tale. Ora



Come l'altra
faccia della luna

vere !

indipendentemente, ripeto, da questa relazione, il Reale è per noi d'ora innanzi semplicemente indefinibile. Nè può una parte, o un aspetto, o una qualità di esso essere definita con logica indipendenza da questa relazione.

Ma questo nuovo tipo di Essere implica realmente una nuova fondamentale concezione di ciò che vuol dir essere reale. Essere reale ora significa, in prima linea, essere valido, essere vero, costituire in essenza il modello delle idee. La teoria trasformata è ora che le nostre idee hanno un modello esterno a sè al quale devono corrispondere. Se noi concepiamo l'Essere in questo senso, lo concepiamo come Altro dalle idee che vi si riferiscono, e come esterno alla nostra conoscenza presente. Ma in questo caso, non consideriamo il reale come concepibile, sia in tutto che in parte, facendo interamente astrazione dalla conoscenza. Se esso possa essere in qualche modo reale *quando* la conoscenza non esiste, vedremo poi. Ma in essenza, esso è sempre in relazione col fine della conoscenza e cangia quando cangia tale relazione.

Ed ora procediamo a definire più specificatamente questa nuova concezione dell'Essere. E prendiamola anzitutto in una delle sue forme più recenti.

III

Non è forse evidente che, come abbiamo spesso dianzi detto, quando parliamo dell'Essere, stiamo cercando ciò che, se presente, soddisferebbe o tenderebbe a soddisfare i nostri bisogni e intendimenti coscienti? Prendiamo questo carattere come la sola base della nostra definizione di ciò che è essere. E diciamo anzitutto che ogni qualvolta parliamo dell'Essere intendiamo un Fatto d'esperienza determinatamente possibile, concepito appunto come qualche cosa di possibile per noi. O, ancora,

Reale
Verità

diciamo che per Essere in generale intendiamo precisamente ciò che Kant chiamò *Mögliche Erfahrung*. Giacchè, non è forse anche evidente che noi, nella nostra ricerca dell'Essere, ci sforziamo di scoprire precisamente quale esperienza possiamo sperar di ottenere sotto date condizioni, e quale esperienza non possiamo aspettarci di ottenere? Non possiamo adunque ridurre appunto a questi termini l'intera investigazione intorno all'Essere nel campo del senso comune, nel mondo della scienza ed anche nei regni più misteriosi della religione? Se, udendo strani suoni nella via, io guardo dalla finestra, non cerco forse di determinare o confermare qualche idea d'una possibile esperienza? Se un astronomo cerca in un gruppo di stelle delle variabili, o in uno spettro stellare delle linee note, non verifica forse delle asserzioni circa possibili contenuti d'esperienza? Se un devoto prega e aspetta una risposta, o spera nell'immortalità, non cerca forse dei possibili dati empirici? Ciò che è, è adunque per me ciò che sotto certe condizioni definibili, potrei sperimentare. Essere è precisamente adempiere o giustificare le idee rendendo possibile l'esperienza che le idee definiscono. *Exp^a possibile*

Orbene, generalizziamo subito alquanto questa nozione, esponiamola più impersonalmente e guardiamo poi che cosa ne otteniamo. Io ho delle idee; l'esperienza attuale non mi presenta tutto ciò che esse intendono significare. Guardo in quale relazione esse si trovano con l'essere. Che cosa è adunque, indipendentemente dal mio particolare e momentaneo punto di vista, l'Essere in generale? Non è forse ciò che rende le mie idee *valide* o *non valide*? Quando dico *esiste un mondo reale* che cosa intendo se non che alcune delle mie idee sono già, e indipendente dalla mia esperienza particolare, valide, vere, fondate? Quando il mistico stesso definiva il suo Assoluto, che cosa definiva egli tranne la

supposta possibile meta d'un processo di purificazione finita delle idee e delle esperienze? Quando il realista parlava degli Esseri indipendenti, che cosa intendeva egli se non che certune delle nostre idee sono vere o false malgrado i nostri desideri e anche del tutto contro di questi? E porre da banda, come noi abbiamo fatto, tanto il Misticismo quanto il Realismo, a che si ridusse se non a mettere in luce che certe definizioni ideali, essendo contraddittorie, sono necessariamente non valide? Che cosa è l'Essere se non la Validità delle Idee?

Non è questa, adunque, la vera definizione dell'Essere? Come ricorderete, quest'era la terza nel nostro elenco delle quattro concezioni storiche dell'Essere. Considerare particolareggiatamente questa terza concezione, che identifica la Realtà con la Validità, l'Essere del mondo con la verità di certe idee, è il nostro compito immediato.

Questa nuova concezione dell'Essere, come riusciremo tosto a vedere, è, nel momento presente, di grandissima importanza relativamente alle discussioni contemporanee sui problemi ultimi.

IV

Il vero Realismo metafisico, in tutta la sua astrattezza, sopravvive ancora fra noi, e durerà certo, come opinione, tanto quanto la razza umana. Giacchè l'uomo può essere definito come un animale che deve riflettere, ma che in generale non può. Però, conoscete tutti una classe di persone del nostro tempo, cui io posso subito dare esattamente il nome di Razionalisti critici. Questi pensatori non sono semplici empiristi. Sono studiosi di scienza, talvolta anche di etica e frequentemente altresì di religione. Essi prendono verso il Realismo, un atteggiamento di dubbio e spesso di

completa negazione. Condannano il concetto delle cose in sè, e insistono a dire che o la limitata conoscenza dell'uomo non può mai raggiungere la verità circa un mondo concepito come realisticamente indipendente, ovvero un tal mondo non esiste affatto. D'altro lato, essi sono ostili all' Idealismo costruttivo, considerano il recente movimento di tale idealismo come un mero sogno e spesso ripetono che, nella nostra filosofia, dobbiamo essere guidati soltanto dallo spirito della scienza moderna. In teologia, condannano la costruzione teoretica, e, se hanno una disposizione affermativa, preferiscono una fede morale ragionevole e pura. Ma l'unica cosa a cui rimangono fermamente fedeli è la validità d'una qualche regione di Verità assolutamente impersonale. Tale regno di verità impersonale essi concepiscono forse come legge morale, forse come regno delle leggi naturali rivelateci dalla scienza, forse come la struttura legale di quell'ordine sociale che è ora un sì favorito argomento di studio. Il loro padre spirituale è Kant, sebbene essi ignorino spesso questa parentela. Le loro costruzioni filosofiche sono una collezione di principi impersonali nel cui Essere indipendente o realistico nessuno crede interamente, ma il cui valore, in quanto esse danno una razionale unità al regno dei fenomeni, giustifica, nel momento presente, la loro validità. Questi principi sono, per esempio, l'Energia; o, nel senso moderno della parola, l'Evoluzione, considerata come l'appellativo d'una tendenza universale in natura; o l'Inconscio, preso come principio d'esplicazione della vita mentale; oppure altra delle creazioni, spesso grandi, del pensiero del secolo decimonono. Questi sono nomi di astrazioni, ma di astrazioni basate, in alcuni casi, su di una larga esperienza, e in questi casi giustificate precisamente come concezioni empiricamente valide. Il mondo di questi principi non è nè

reale in modo indipendente, nè illusorio e neppure è precisamente una realtà spirituale. Esso vien detto vero per noi uomini. In questo mondo le vecchie fedi possono veramente sembrare in pericolo. Dio, da questo punto di vista, non è più una persona, e nemmeno l'Assoluto mistico. La concezione impersonale d'un ordine giusto dell'universo rimane. La teologia, si ritiene, deve ricostruire in conformità i suoi concetti. Non ci rimangono oggi se non Entità virtuali, per così dire; Leggi e Ordini di verità; oggetti che sono per noi *come se fossero* definitivamente reali. Questo *come se* o *come fossero*, diviene per certi pensatori, una specie di categoria fondamentale. Non si prova più che Dio esiste, ma solo che *è come se esistesse*. Dio, anzi, come un logaritmo, o come un trattato di pace tra due nazioni, è, per tali menti, un'entità virtuale e nient'altro.

I pensatori di questa classe generale, come dissi, li conoscete, e, nel leggere i libri moderni, avete sempre dinanzi il loro spirito. Le loro caratteristiche convinzioni metafisiche sono fondate su questa terza concezione del predicato ontologico. In avvenire questa terza concezione potrà perciò venir ad essere ricordata come l'idea ontologica tipica dominante nel secolo decimono, in quest'età di razionalismo critico e di freddo rispetto per le verità che non assumono mai la forma della vita individuale.

Uno studio attento di questo concetto di ciò che significa essere reale sembra quindi giustificato dal momento. E perciò ora, durante il resto di questa conferenza, illustrerò mediante vari esempi come gli oggetti riconosciuti dal nostro pensiero in uno o in altro modo possano suggerire questa forma del predicato ontologico. Poscia, nella prossima conferenza seguirò brevissimamente alcuni dei più recenti stadi filosofici di differenziazione di questa concezione dal Realismo, tratterò

sommariamente la storia della concezione da Kant in poi (perchè solo da Kant essa cominciò ad essere pienamente differenziata dal Realismo) e finalmente mostrerò come questa concezione ci conduca inevitabilmente di là di essa ad una quarta e definitiva concezione dell'Essere.

V

Nella nostra seconda conferenza constatammo che uno dei significati puramente popolari del predicato ontologico è il concetto che essere reale vuol dire giustificare le idee, essere vero. E per contrasto constatammo che il linguaggio popolare chiama un oggetto di cui si scopri l'irrealità, un'*apparenza*, un *mito*, o anche una *bugia*. L'oggetto reale riceve spesso in tal modo, per trasposizione, dei nomi che sembrano naturalmente appartenere anzitutto alla falsa opinione, o all'idea medesima che ha fuorviato la mente troppo credula. D'altro lato, il reale è quello *su cui ci si può fondare*. Esso non inganna. In una parola, esso è *vero*, e il suo Essere è, in un modo o nell'altro, più o meno la stessa cosa della sua verità.

Questo linguaggio è sin qui soltanto popolare. Esso non implica alcuna fondamentale definizione cosciente dell'Essere. Ma esso subì senza dubbio l'influsso delle tradizioni filosofiche che datano, nel pensiero europeo, da Platone, e sulle quali influi tanto la teologia quanto la matematica. La teoria scolastica dell'Essere diede espressione a tutte insieme queste influenze, quando, sviluppando una tesi della *Metafisica* di Aristotele, espose la notissima proposizione: *Omne Ens est Verum*, o, in altra forma: « *Ens* e *Verum* sono termini convertibili ».

Può darsi però che chi asserisce questa tesi, o i vari equivalenti popolari di essa, non faccia con ciò propria

in particolare una delle quattro concezioni tecniche di ciò che l'Essere reale fundamentalmente significa. Per gli scolastici l'epiteto *verum* era soltanto uno dei cosiddetti predicati trascendentali dell'Essere, che indicava un carattere universale, piuttosto che una nota distintiva della Realtà. Noi, tuttavia, dobbiamo ora delineare una teoria nella quale la verità appartenente ad ogni oggetto reale vada considerata come *la nota essenziale* in termini della quale può la Realtà venir definita. E questa verità stessa vien definita principalmente come qualche cosa di esterno ad una semplice idea, a cui quest'idea deve corrispondere.

Prima di seguire questa teoria nelle sue forme filosofiche rigorose, dobbiamo cominciar col dare alcuni esempi di oggetti che noi apparentemente chiamiamo d'ordinario reali principalmente perchè anzitutto li diciamo veri. In linea di fatto, non potete conversare per un quarto d'ora su argomenti d'interesse umano comune, senza parlare di molte cose che tutti i presenti considereranno tacitamente come oggetti reali in senso obiettivo, non come « semplici idee », di taluno, in altre parole come fatti, mentre nel medesimo tempo, se osservate attentamente, constatate che questi oggetti non sono considerati da alcuno dei presenti come reali nello stesso senso in cui i corpi fisici, o gli atomi di Democrito, o le Monadi di Leibniz, o l'Inconoscibile dello Spencer, furono di solito considerati come reali dai metafisici realisti che hanno creduto in queste ultime entità. Questi altri oggetti di generale interesse sono, cioè, considerati dal senso comune non quali Esseri indipendenti, che mantengano la loro realtà inalterata anche se nessuno fosse in grado di pensarli, ma piuttosto quali oggetti che, mentre gli uomini possono pensarli e spesso li pensano, il loro solo Essere consiste nel carattere che posseggono di rendere tali pensieri intorno

ad essi obbiettivamente validi per chiunque vi è interessato. Tutto il loro *esse* consiste adunque nel valore che posseggono in quanto sono adatti a dare giustificazione e validità ai pensieri che vi si riferiscono. Essi sono esterni ad ogni idea particolare, eppure non possono venir definiti indipendentemente da ogni idea.

Mi chiederete di nominare tali oggetti d'ordinaria conversazione? Rispondo tosto domandando se il credito d'una casa commerciale, i debiti d'un uomo, il prezzo attuale d'una merce sul mercato, il prezzo corrente di mercato d'un dato bene economico; o, ancora, se il grado d'un certo funzionario, lo stato sociale d'un membro della comunità, i voti riportati da uno studente all'esame; o, per passare ad un altro campo, se questa o quella ditta commerciale, o un trattato internazionale, o, ben più, se la costituzione inglese — se, dico, tutti gli oggetti nominati non sono considerati, nella conversazione ordinaria, come, in qualche senso, esseri reali, come fatti che posseggono un vero carattere ontologico. Non v'è dubbio che si dice: i debiti esistono, il credito è un fatto, la costituzione possiede un Essere obbiettivo. Pure nessuno di questi fatti, prezzi, crediti, debiti, gradi, posizioni, voti, ditte, costituzioni, sono considerati come reali indipendentemente da tutte le possibili idee che ad essi si riferiscono. Gli oggetti ora in parola hanno, di più, come le cose fisiche, gradi assai diversi di permanenza e di importanza riconosciuta. Alcuni svaniscono da un'ora all'altra. Altri durano dei secoli. I prezzi variano di giorno in giorno; i crediti possono non sopravvivere al panico imminente; la costituzione può assai lentamente evolvere per lunghe epoche. Inoltre, nessuno di questi oggetti può essere chiamato una mera idea esistente dentro la testa d'un uomo. Nessuno è una creazione arbitraria della definizione. Essi possono risultare all'individuo quali dei

fatti altrettanto irriducibili quanto gli oggetti materiali. I prezzi di mercato possono comportarsi come forze fisiche irresistibili. Eppure nessuno di questi oggetti continuerebbe ad esistere, come si suppongono esistere ora, se qualche individuo non pensasse spesso ad essi, se non li riconoscesse, se non si trovasse d'accordo circa di essi coi suoi simili. Il modo del loro supposto Essere è quindi ordinariamente concepito come ad un tempo ideale ed extraideale. Essi non sono « cose in sè » e neppure fatti appartenenti semplicemente alla coscienza particolare. Voi dovete tenerli in conto di obbiettivi. Ma se le idee scomparissero dal mondo, anch'essi scomparirebbero. Essi, adunque, sono gli oggetti dell'espressione relativamente esterna delle idee. Pure non sono interamente separabili dall'espressione interna.

Orbene, tutti questi fatti sono esempi di esseri di cui sembra più facile dire che sono reali principalmente in quanto servono a dare verità o validità a un certo gruppo di asserzioni intorno a ciascuno di essi.

Venga tosto ad un'altra sfera di esempi. Ho già alluso più d'una volta alla specie di Essere che, in molte menti, va unito alla legge morale. Qual sorta di Realtà ha dunque nell'universo la giustizia, la carità, o in generale il bene? Qui veramente noi ci troviamo una volta di più sul terreno che i dialoghi platonici hanno reso così familiare, terreno che anzi le controversie delle ultime forme del Realismo e dell'Idealismo hanno fatto apparire a molti troppo battuto per poter essere più a lungo fecondo. Oso soltanto in questo momento affermare che in questo caso la familiarità non significa semplicemente chiarezza e che è ben più facile parlare di certe questioni come assolutamente antichate che dare ad esse una precisa risposta.

Naturalmente, è possibile prendere a considerare la legge morale, o un oggetto quale la giustizia, nella

stessa luce in cui abbiamo testè considerati i fatti che risultano dalla legge sociale o dalla convenzione. Ogni studioso di Etica conosce, tuttavia, gli argomenti che tendono a dare alle verità etiche un tipo più permanente di validità di quello che assegnammo ai prezzi e alle convenzioni sociali. Però, in ogni caso, il ricordare questo noto gruppo di esempi platonici ci trasporta tosto ad una forma di realtà la cui formalmente eterna validità è, per il senso metafisico una volta risvegliato, tanto meravigliosa quanto indiscutibile.

VI

E inoltre, in qual modo è un fatto reale dell'universo il valore di π , cioè il rapporto del diametro con la circonferenza del circolo? Fisicamente non si può mai verificare l'esistenza d'un circolo perfetto nel mondo naturale; empiricamente, non si può mai, mediante una effettiva misurazione, scoprire nel campo dell'esperienza la presenza di due lunghezze aventi quel rapporto. Ma, geometricamente ed analiticamente, si può con certezza provare quella che vien chiamata *l'esistenza* di quelle che vengono chiamate le proprietà reali del rapporto o quantità π . Il defunto prof. Cayley, in un luogo segnalato del suo discorso davanti la *British Association*, asserì, come ricorderete, che gli oggetti matematici, quali i veri circoli, se pur sono qualche cosa, sono più reali delle fisiche imitazioni dei circoli che noi possiamo tracciare, giacchè, come egli diceva, è soltanto mediante il paragone col vero circolo che possono essere determinate le imperfezioni delle fisiche imitazioni d'un circolo. Lo spirito platonico di questa asserzione si avverte facilmente, e in ogni caso essa ci ricorda che l'esperienza del tutto moderna e scientifica può condurre un uomo

ad asserire, senza (suppongo) alcuna inclinazione professionalmente metafisica, che gli oggetti maggiormente reali sono quelli di cui è difficile affermare alcun carattere tranne quello che essi posseggono un'eterna Verità. Questo esempio delle figure geometriche è, da tempo, quello che la filosofia preferisce. Ricordandolo qui, posso anche opportunamente dire che le più recenti discussioni intorno a ciò che fu chiamata la realtà dello spazio euclideo e non-euclideo, ha dato una vita interamente nuova a questa vecchia proposizione; e il regno di ciò che vuol essere reale solo in quanto è vero, presenta un interesse di grande attualità per la filosofia della recente scienza naturale.

Tuttavia, gli esempi puramente matematici in generale non sono tutti limitati alla geometria. L'analisi moderna e la teoria delle funzioni contiene molte proposizioni della specie di quelle che vengono talvolta chiamate teoremi d'esistenza. Che esista una radice per un'equazione algebrica di ennesimo grado; che esista un coefficiente differenziale per una data funzione; che, d'altro lato, esistano funzioni continue per tutta una serie di intervalli che pure non hanno in questi intervalli alcun coefficiente differenziale; che esistano i limiti di questa o di quella qualità variabile, per esempio di serie convergenti infinite: — questi sono esempi, i quali saranno più o meno familiari anche agli studiosi che, come me, si sono limitati alla matematica assolutamente elementare. Pure evitando la forma matematica dell'espressione si può qui cercar di rendere chiara l'importanza metafisica di teoremi di tale specie, press'a poco così: nella matematica pura, lo studioso ha a che fare con certi oggetti che, all'aspetto, sono prodotti di definizioni puramente arbitrarie. Il matematico costruisce questi suoi oggetti, per esempio, gli oggetti dell'analisi pura, a un di presso come vuole. Le sue idee sono

frattanto i suoi fatti. Sino a questo punto si dovrebbe adunque supporre che nessun dubbio circa l'esistenza potesse turbare il matematico. Ma se si osserva più attentamente, si vede che quando il matematico ha costruito un tal concetto di qualche regno di oggetti ideali, può sorgere l'ulteriore questione se, *entro questo regno*, possa trovarsi o no un oggetto che presenti certe nuove condizioni, le condizioni, poniamo, d'un dato problema. E questa questione è tale che il rispondervi non è affatto per il matematico oggetto della sua scelta arbitraria. Egli ha, certamente, creato il suo mondo di oggetti matematici. Questo mondo esiste, quasi a dire, per suo decreto, ossia è reale, come direbbe il realista ordinario, solo nella sua testa. È simile al regno delle fate dei bambini. Ma una volta creato, questo mondo, nella sua forma eterna e solenne, è altrettanto irriducibile quanto lo spirito ribelle che un mago avesse evocato dagli abissi.

Anche i poeti ci hanno detto spesso come i loro eroi, una volta creati, siano sovente diventati, quasi a dire, vivi alla loro maniera, cosicchè il poeta non può più volontariamente regolare la loro condotta. Ben di più, e per una ragione assai più rigorosa, gli oggetti del matematico, una volta creati, sono indipendenti dalla sua particolare volontà. Così può quindi sorgere veramente la questione se (come si può ora esprimere) esista un oggetto, in un dato campo matematico, che possieda certe proprietà. Il *che cosa* di questo nuovo oggetto cercato viene in precedenza definito in termini di queste proprietà ricordate, le quali, come si disse, risultano di solito dalle condizioni d'uno speciale problema. Il *che* dell'oggetto, la sua presenza come membro del regno ideale che il matematico ha dianzi definito, è un problema che può dare infinite difficoltà prima di essere risolto. Epperò, i processi racchiusi in tali soluzioni

ontologiche, o esistenziali sono assai istruttivi circa la natura del mondo ideale; ed ogni studioso di metafisica dovrebbe avere almeno una conoscenza elementare di pochi esempi concreti di tali ricerche matematiche.

Se taluno ode dei bimbi disputare intorno ad un regno delle fate di loro invenzione, e se sorge la questione dell'esistenza o no in tal regno d'un essere particolare, per esempio di una fata con sei ali, un ascoltatore si impazienta facilmente. « Perchè, (egli dice) parlare di realtà o di irrealtà? La fata dalle sei ali esiste nel vostro regno incantato se voi ce la mettete ed è vera perchè voi non parlate punto d'un essere reale, ma solo di qualche cosa che vi date a credere ». Pure nel campo matematico le cose non stanno del tutto così. Entro certi limiti, voi create a vostro libito, ma i limiti, una volta stabiliti, sono assoluti. Irreali, in certa guisa, come il regno delle fate, le creazioni della idealità del matematico, possono pure richiedere dal loro creatore una ricerca così rigida e spesso così vana, in una data specie o caso di esistenza matematica, come se egli fosse un astronomo che ricerca l'esistenza del quinto satellite di Giove o delle variabili d'un gruppo stellare telescopico.

Un'equazione di ennesimo grado, per esempio, è una di queste creazioni matematiche. Ricordo un insegnante di matematica in una lontana città dell'America occidentale che usava beffarsi delle difficoltà dei suoi colleghi storicamente più celebri riguardo il ricordato teorema dell'esistenza d'una radice di tale equazione. L'equazione, diceva in sostanza il mio amico, è un'arbitraria creazione matematica. Non c'è nessun profitto nel dire che essa non può essere un'equazione se non nel caso che abbia una radice. E giacchè il matematico fa l'equazione e la chiama così, essa ha una radice se il matematico dice che l'ha. Discutere tale

questione è così vano come discutere l'esistenza della fata dalle sei ali nel regno incantato di nostra creazione. Il mio amico avrebbe soltanto ammesso l'importanza dell'investigare quale avrebbe potuto essere il valore di una delle n radici in discussione.

E naturalmente, in realtà, l'argomento del mio amico, non ostante il suo contrasto coi lavori di Gauss e di altri algebristi, possedeva la sua forza relativa. Si può concepire una teoria delle quantità algebriche la quale cominci arbitrariamente una delle sue parti col definire certi simboli come radici delle equazioni algebriche, e che quindi proceda a dimostrare le proprietà di questi simboli e quelle delle equazioni, in termini dei simboli medesimi. Un tal metodo venne, infatti, proposto, nel corso della storia più recente della teoria delle equazioni, come un piano da adottarsi formalmente. Ma nella realtà storica, i matematici, in primo luogo, procedono effettivamente in altro modo: definiscono, indipendentemente dalla teoria generale delle equazioni, il loro regno di quantità algebriche, tanto di quelle chiamate « reali » quanto di quelle chiamate « complesse », definiscono anche le loro equazioni generali, e allora veramente si trovano davanti al problema di provare che nel regno delle quantità algebriche come sono state previamente definite, si possa trovarne una che fornisca la loro equazione generale di radici. E quindi il problema che si affaccia a questo punto è tale che la sua soluzione non è più, come la creazione della fata dalle sei ali, argomento di scelta arbitraria. Fu messo a contribuzione l'ingegno di Gauss per fornire alcune delle note soluzioni. Il problema si manifestò fondamentale per la teoria algebrica. E così il mio amico occidentale ebbe torto.

Naturalmente questo è soltanto un singolo esempio. Molti altri esempi matematici si possono trovare in cui

problemi riguardanti l'Essere reale, della specie di quelli qui in discussione, sono stati l'argomento non solo di investigazione, ma di errori gravi e talvolta alquanto persistenti da parte persino di qualche matematico noto. Tale fu la vicenda della vecchia teoria delle Funzioni in riguardo alla esistenza dei coefficienti differenziali di funzioni continue. Questo esempio non può essere pienamente spiegato in linguaggio non matematico. Qui basterà dire che il mondo matematico contiene infinite entità ideali della specie chiamate Funzioni, e queste sono esseri che hanno valori corrispondenti ai valori di certe quantità chiamate « variabili indipendenti ». I valori delle « funzioni » variano perciò in generale quando variano le « variabili indipendenti ». Se le funzioni variano continuamente ogni qualvolta variano continuamente le variabili, la variazione delle funzioni può corrispondere ad un processo fisico quale è un moto o ad un processo quale la descrizione d'una curva o di una superficie mediante un moto continuo. Ora un tale processo idealmente definibile possiede generalmente delle proprietà che corrispondono al grado del moto fisico o alla direzione momentanea del movimento di un punto sulla curva. E queste proprietà delle funzioni in parola possono essere investigate costruendo certe altre entità ideali, in relazione con le funzioni originarie, e derivate da esse mediante un noto processo. Le nuove entità ideali sono chiamate Funzioni derivate o Coefficienti differenziali, e per lungo tempo venne assunto quasi come uno assioma che ogni funzione continua in dati intervalli *deve* avere, in questi intervalli, una funzione derivata o coefficiente differenziale. Ciò sembrava così assiomatico come l'asserzione che ogni movimento deve aver luogo ad una data velocità, anche se continuamente mutantesi, o che un punto che si muove su di una curva deve ad ogni

istante muoversi in una data direzione momentanea. Giacchè la funzione derivata o coefficiente differenziale era un'entità ideale corrispondente a dei fatti quali la velocità momentanea o la momentanea direzione del moto. Questa assunzione, cioè l'esistenza di oggetti chiamati coefficienti differenziali, persisteva nei manuali, finchè furono prodotti dei casi, prima pochi e poi molti, in cui vennero scoperti esseri di tale specie, cioè funzioni continue, che *non* avevano coefficienti differenziali di sorta. Come ciò fosse possibile non posso trattenermi a determinare; ma ricordo questo ora segnalato esempio di un errore matematico quasi persistente, perchè esso illustra in qual modo, nel mondo delle creazioni matematiche pure, si possano avere dei problemi circa l'esistenza che per qualche tempo sembrano così imbarazzanti come simili problemi della fisica o della storia naturale. Anche la matematica, adunque, ha avuto, nell'eterno regno di ombre delle sue creazioni, da occuparsi, a mano a mano che si sviluppava, di vivi contrasti tra il mito ed il fatto, tra la falsa notizia e l'esistenza reale, di contrasti (lo ripeto ancora) così importanti come quelli appartenenti al campo dell'astronomia o della storia. La differenza tra l'una e le altre scienze sta nel fatto che il matematico, a cagione del suo argomento che si può assai meglio dominare, è generalmente più sicuro di trovare la sua via per giungere presto da questi contrasti alla verità che egli cerca, mentre nelle scienze fisiche gli errori ontologici possono persistere più a lungo.

Quanto al metodo di lavoro usato dai matematici in questi casi nei quali è in questione l'esistenza d'un oggetto, io parlo ancora come assolutamente profano in tale campo; ma, per quanto ho osservato, i matematici, nel provare la specie di esistenza di cui parlano, procedono in modo assai simile a quello degli studiosi di

altre forme di Essere reale. Per provare l'esistenza di un oggetto del quale il *che cosa* è già stabilito, ma di cui è in discussione il *che*, il matematico può semplicemente produrre, quasi a dire, davanti ai vostri occhi un oggetto della specie desiderata e può poi farvi osservare che esso adempie la condizione. In tali casi egli opera come farebbe un naturalista. Vi mostra l'oggetto e dice: « Vedi, esso esiste ». O, ancora, egli può essere incapace di far ciò; ma invece può tentare una specie di esperimento con gli oggetti ideali che gli sono già accessibili e il risultato di questo esperimento può darvi un segno indiretto, ma infallibile, che un essere della specie precisa ora in discussione deve esistere, anche se non può venir mostrato. Questo metodo più indiretto di mostrare che un essere d'un dato tipo esiste, può all'ingrosso paragonarsi agli espedienti per mezzo dei quali lo spettroscopio rivela l'esistenza d'un certo elemento in una stella, col mostrare le linee caratteristiche dell'elemento stesso.

In breve, adunque, nel parlare di questo suo regno di ombre degli esseri ideali, il matematico puro illustra, in modo spesso assai notevole, quanto siano molteplici i significati che possono essere attribuiti alla parola *fatto*, e quanto errino nel giudicare della verità coloro che suppongono di liquidare un oggetto col relegarlo nel mondo delle « pure idee ». Apprendiamo un'importante lezione di metafisica quando rendiamo alquanto più larghi i nostri concetti su ciò che è essere, non solo coll'esaminare i vari sensi in cui la parola venne usata, ma col seguire questi sensi nelle varie specie di esempi che permettano di apprezzare realmente per la prima volta la loro varietà.

Nè quelle che abbiamo ricordato sono le sole note del carattere ontologico, o, per così dire, sostanziale del mondo dei fatti matematici. Una serie di sviluppi,

assai estesa e che di recente cresce rapidissimamente, in questo campo matematico, tende costantemente a mostrarci di nuovo il meraviglioso carattere del mondo della validità, col rivelarci unità e connessioni inaspettate tra quelli di questi fatti e di queste leggi che furono il risultato di una determinazione apparentemente del tutto indipendente, e che sono stati raggiunti nel corso di ricerche le quali originariamente non avevano alcuna connessione.

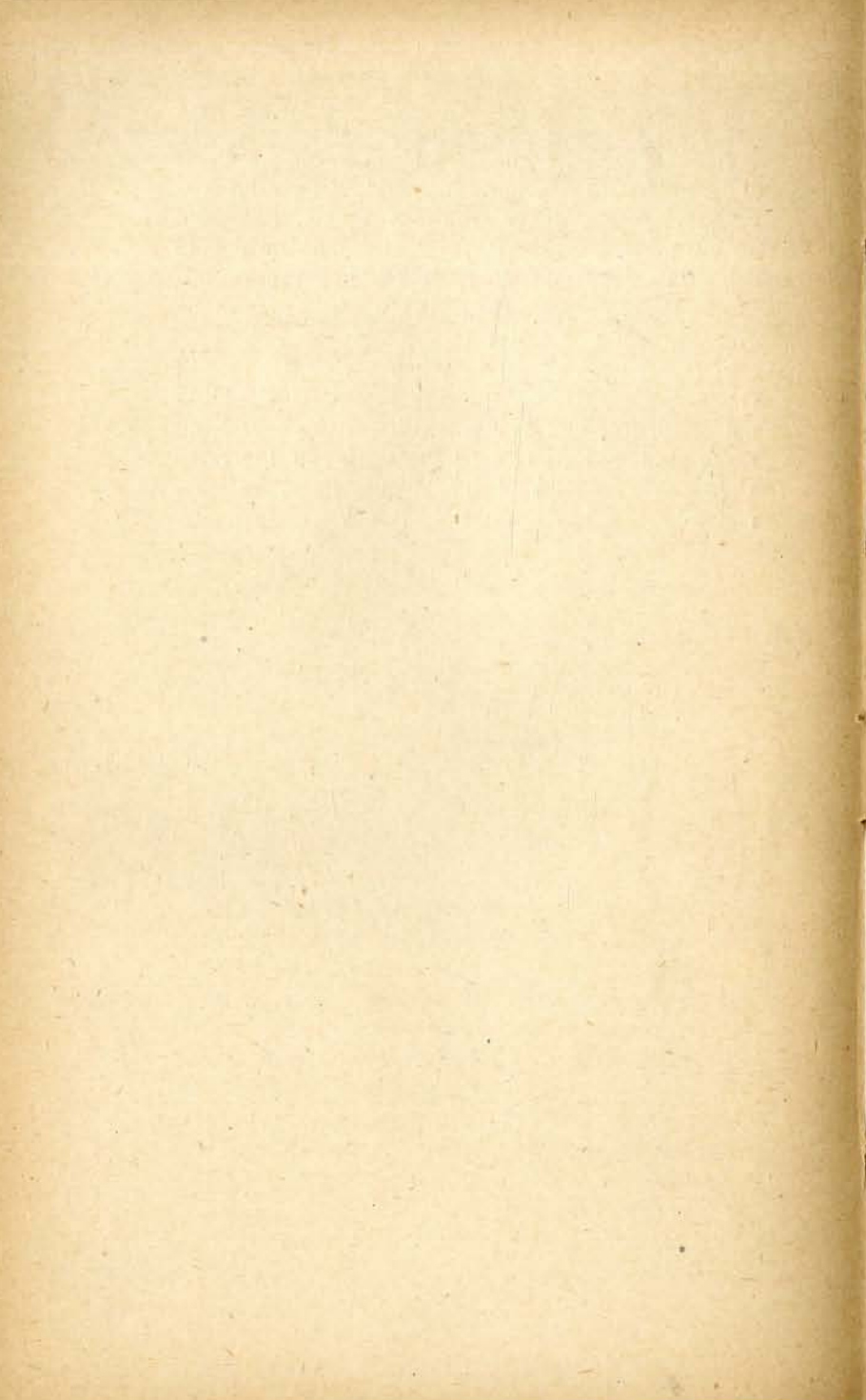
VII

Con questa lunga serie di esempi del terzo tipo di esseri reali ho inteso di mostrare che vi sono ragioni per tentare una concezione del significato del predicato ontologico specialmente diretta ad applicarsi a questi casi. L'evidente contrasto tra gli esseri di questo tipo e quelli del realismo propriamente tecnico, nel senso che abbiamo precedentemente attribuito a questa parola, sta in ciò che le entità del realista metafisico si suppongono essere ciò che sono indipendentemente da ogni conoscenza effettiva, od anche possibile, che si pensi riferita ad esse dal di fuori, cosicchè se tale conoscenza scomparisse dall'universo, o se non fosse mai esistita alcuna conoscenza esterna di esse, gli esseri reali rimarrebbero esattamente quel che sono. D'altro lato, però, le realtà del tipo presente esistono esplicitamente come oggetti di possibile conoscenza. Tutto il loro Essere definito si riduce alla loro validità quando lo si riguarda dal punto di vista di questa conoscenza possibile. Se nessuno avesse mai riconosciuto la costituzione inglese, o i prezzi, i crediti, i debiti, i voti e i gradi, di cui abbiamo parlato, questi oggetti non si potrebbero dire suscettibili di conservare l'essere, sebbene, ora che sono riconosciuti, tali oggetti appariscano possedere

un vero essere, e rimanere relativamente indipendenti da questo o quel giudizio individuale.

Il caso delle verità eterne, come quella etica, o ancor più evidentemente come le verità matematiche, è più simile al caso degli atomi o delle monadi di un realismo assoluto, giacchè le verità eterne si proclamano essere state valide prima che alcun matematico o moralista umano le concepisse, e rimaner vere anche se gli uomini le dimenticano, o anche se, nel caso del valore del π , sono fisicamente incapaci di verificarle nei cerchi concreti. Pure, d'altro lato, il caso in parola ha le sue particolari difficoltà in ciò che quando il matematico concepisce dapprima le sue equazioni e le sue funzioni, sembra, come abbiamo detto, attendere ad un atto di costruzione perfettamente libera, come se costruisse in un regno di fate. Però il miracolo comune di questo regno matematico è che, dopo che si è costruito, si scopre che la forma dell'edificio è in qualche modo eterna, e che vi sono esistenze cui questa forma ha prestabilito, sicchè si guarda con meraviglia per constatare se questo o quell'oggetto esista in questo nuovo mondo. E frattanto, non ostante questa eternità e questa relativa indipendenza dalle idee particolari che caratterizzano gli oggetti matematici e fanno il mondo dell'unità delle Forme, gli oggetti e le forme esistono, seppure esistono, non come gli atomi e le monadi del realismo, nè come le cose in sè di Kant. Giacchè nessuno, secondo il Realismo, è capace di scoprire le cose in sè, le supposte entità del Realismo, mediante un processo di costruzione ideale coscientemente libera, quale in realtà le idee del matematico effettuano. D'altro lato gli esseri matematici sono reali appunto come oggetti di pensiero possibile, come verità valide, e non come indipendenti da ogni processo di pensiero, effettivo o possibile.

Questi contrasti e questi problemi possono tediare. Ma è necessario affrontarli. Il mondo della validità è veramente, nella sua costituzione ultima, il mondo eterno. Fin a questo punto, esso ci sembra un mondo del tutto impersonale, un regno freddo e senza sentimento, l'esatto opposto di quello del mistico. Ma prima di terminar di occuparci di esso constateremo che esso è in realtà il più personale e il più vivo dei mondi. Ora esso ci appare un regno di incorporei significati universali. Fra non molto scopriremo che esso è un regno di individui, la cui unità sta in un Individuo Unico, e che teoria vuol dire in questo mondo eterno, non solamente teoria, ma Volontà e Vita.



CONFERENZA VI

Validità e Esperienza.

Dopo aver abbandonato le astrazioni del puro Realismo e del puro Misticismo, noi ci facemmo, l'altra volta, a studiare una terza concezione dell'Essere. Vedemmo in ogni caso quanto è vano per ognuno di assumere che, se si dubita del Realismo metafisico, se si mette in forse la reale indipendenza del mondo dalla conoscenza, dalle idee e dalla definizione, si debba necessariamente essere scettici e non credere nè in alcuna autorità, nè in alcun mondo. Al contrario, come vedemmo, anche la conversazione ordinaria è piena di asserzioni da cui emerge che si ritiene che oggetti i quali non sono esplicitamente indipendenti dall'esperienza, dalla definizione o dalle idee, pure posseggono un Essere reale. Questi supposti Esseri reali, che non sono ancora entità realistiche, li vedemmo esemplificati nei prezzi, debiti e crediti del mondo commerciale, in fatti analoghi del mondo dei giudizi sociali che hanno validità, e nella legge morale. E poscia, passando dal senso comune alla scienza, mettemmo in luce i tipi ancora più meravigliosi di esistenza che popolano l'eterna terra incantata della costruzione matematica. Vedemmo come le entità matematiche appaiano avere tutta la varietà, l'inflessibilità, e i caratteri spesso inaspettati che nel mondo ordinario si dichiarano appartenere agli esseri reali. Il regno del matematico è in un certo

senso la sua libera creazione. In un altro senso è un mondo in cui viene in luce ciò che egli, nella sua mentalità particolare, non aveva mai inteso nè previsto. In questo mondo, egli può andare a lungo fuor di strada, può ritenere come proprie creazioni delle concezioni errate, e, precisamente come se stesse operando in un laboratorio, può rettificare queste concezioni mediante il risultato d'un'antecedente esperienza più accuratamente ordinata, della quale egli aspetta sommessamente l'insegnamento come se non fosse affatto il creatore d'alcun oggetto presente. Come ogni altro studioso dell'Essere Reale, egli osserva ed esperimenta. La natura con cui egli ha da fare è ad un tempo ideale ed eterna, e rigida e libera. Spesso si scoprono le più sorprendenti analogie colleganti le più ampiamente separate e apparentemente indipendenti regioni di essa. Anche il matematico ha le sue notizie del giorno, i suoi eventi inaspettati, la sua fortuna, per così dire, pur nel regno d'un Essere che esplicitamente esiste soltanto in quanto è concepito.

Evidentemente, adunque, il regno della Validità possiede parecchi caratteri veramente ontologici. Quando entriamo in esso, non diventiamo scettici o vittime della fantasia. Vi impariamo che l'immaginazione costruttiva ha la sua costituzione rigida e obbiettiva, precisamente in quanto i suoi processi uniscono la libertà con la chiara coscienza.

E così, come vedemmo, è possibile almeno in via di tentativo, definire l'Essere del tutto in termini di validità, concepire che chiunque dice, d'un oggetto, è, intenda soltanto che una certa idea — forse un'idea suggerita da un'esperienza transeunte, forse il pensiero d'una legge naturale empiricamente scoperta, forse una libera costruzione d'un oggetto ideale della matematica — ma, in ogni caso, un'idea, è valida, possiede

la verità, definisce un'esperienza che almeno come ideale matematico, e forse come evento empirico, risulta determinatamente *possibile*. La verità, la validità, o la possibilità determinata dell'esperienza in questione, può essere, per quanto tuttora appare, transeunte od eterna, relativa o assoluta, valida per un limitato gruppo di persone o per tutti i possibili esseri razionali. Ma in ogni caso, questa terza definizione dell'Essere tenta di identificare la validità dell'idea col vero Essere del fatto definito dall'idea.

I
La storia di questa concezione

La terza concezione dell'Essere è stata così esposta ed illustrata. Non resta che da tracciare in breve scorcio la storia di essa in quanto concezione ontologica, prima di cercar di apprezzarne il suo valore fondamentale.

Come fu ripetutamente riconosciuto in queste conferenze, la terza Concezione dell'Essere è, nel pensiero europeo, in parte un risultato indiretto della dottrina di Platone (1). Ma è anche, come fatto storico, probabile, secondo vedemmo nella nostra discussione del Realismo, che Platone non abbia, in complesso, concepito le sue Idee in codesta guisa. L'argomentazione platonica circa le idee si assomma in generale nel dire, da un lato, che solo quelle che Platone chiama le Idee sono di tal natura da costituire delle realtà veramente ed eternamente indipendenti, e dall'altro lato che le Idee, mentre sono, così, reali in modo indipendente, devono essere

(1) Che quello che io chiamo la terza concezione dell'Essere sia in essenza il concetto di Platone, è la tesi (come è notissimo) del Lotze; tesi che fu spesso discussa. Teichmüller e Zeller si accordano nell'interpretazione che dà Lotze di Platone; e, nell'essenziale, io seguo qui la loro autorità.

siffattamente definite da spiegare l'universalità della conoscenza e l'eterna validità della verità. Le idee platoniche erano perciò entità realistiche, nel senso della nostra prima concezione di ciò che è essere. Esse costituivano un mondo incorporeo di realtà indipendente. Ma l'argomento usato per dimostrare la loro realtà, e le relazioni che esse comportavano con la verità etica e le altre verità permanenti, come pure il fatto che esse corrispondevano, non alle nostre concezioni individuali, ma alle nostre concezioni universali, diede ad esse dei caratteri che inevitabilmente le condusse, nella posteriore tradizione platonica, ad assumere forme sempre più simili sia agli esseri del tipo ora in discorso, sia alla specie di Essere che deve venir determinato dalla nostra quarta concezione della Realtà, e che sarà trattato in seguito. La dottrina neoplatonica identificò le idee platoniche ai pensieri della divina Intelligenza. S. Agostino, a prova dell'esistenza di Dio, identificò Dio con la *Veritas*. S. Tommaso, nello spiegare la relazione delle Idee con Dio, fu condotto ad una interessante forma della nostra attuale o terza concezione dell'Essere; e l'idealismo postkantiano rimodellò le idee platoniche, nel complesso sul piano indicato dapprima dalla dottrina neoplatonica. In breve, adunque, il concetto dell'Essere professato da Platone, mentre è rigorosamente realistico, contiene tendenze che conducono inevitabilmente alla differenziazione da altre concezioni ontologiche. E così la nostra presente o terza concezione dell'Essere è per gran parte indirettamente dovuta a Platone.

Prossima alla nostra presente forma del predicato ontologico sta però la concezione aristotelica dell'Essere possibile la quale occupa un posto notevole nell'insieme della teoria aristotelica della natura. *L'ens in potentiam* del sistema aristotelico fa parte d'una dottrina realistica. Aristotele insiste che le possibilità sono, in un certo

senso, esseri reali. Non è forse l'architetto un costruttore di case anche quando non sta costruendo una casa? Non è chi dorme potenzialmente sveglio? Non è ogni processo naturale la realizzazione della possibilità?

Ma la dottrina ha naturalmente le sue oscurità. Dove sono, nel mondo reale, che Aristotele tiene continuamente presente, le semplici possibilità, quando non sono ancora realizzate? Se si affronta nel giusto senso questa questione si scorge che le possibilità appaiono essere in qualche senso ideali. Esse suggeriscono anche ad Aristotele la sua teoria della Natura che desidera o vuole le possibilità non ancora adempiute, teoria a cui egli non dà mai un'espressione perfettamente esatta. E sembra spesso che l'Essere possibile di questa dottrina aristotelica dovrebbe venir espresso in termini di validità piuttosto che in termini di semplici entità realistiche. È vero che l'architetto può costruire e chi dorme svegliarsi. Queste sono verità valide. Esse sono, per Aristotele, valide relativamente ad esseri reali in modo indipendente; e la sua dottrina è che esiste anche un tipo indipendente o realistico di Essere corrispondente alla loro validità; ma questa specie di Essere, questo *ens in potentiam*, tende nell'insieme ad assumere la forma essenzialmente ideale della nostra presente concezione di ciò che è essere. Aristotele, in ogni caso, non risolse mai realmente il problema della relazione di questi due tipi di essere.

Molto tempo dopo nella storia del pensiero, la teoria scolastica dell'Essere, come osservavo un momento fa, ebbe ad incontrarsi con un nuovo caso della nostra attuale specie di realtà. Questo caso ci porta direttamente sul terreno teologico.

S. Agostino, che storicamente sta sulla linea di confine tra i primi e i posteriori filosofi della chiesa, provava l'esistenza di Dio con questo noto argomento:

— Vi deve essere una *Veritas*. Giacchè se voi negate che esista una verità, asserite che è vero che non vi è alcuna verità; e allora vi contraddite. La somma totale della verità, concepita come unità, è la stessa essenza di Dio. — Questo argomento si riattacca da un lato con la dottrina neoplatonica. Il mondo della *Veritas* di S. Agostino è il Nous di Plotino. Da un altro lato, la prova agostiniana dell'esistenza di Dio conduce alla prova ontologica di S. Anselmo. La filosofia rappresentativa del grande periodo scolastico abbandonò tanto la prova di S. Agostino, quanto quella di S. Anselmo, come non valide, ma ritenne la concezione della *Veritas* come parte della definizione della natura divina.

Il risultato è quella forma della nostra terza Concezione sulla quale intendiamo tosto richiamar l'attenzione. Nella classica dottrina di S. Tommaso d'Aquino la teoria della natura di Dio, a cui ci riferimmo nella nostra seconda conferenza, è una sintesi magistrale degli elementi mistici, platonici e aristotelici, influenzati naturalmente da altri motivi tradizionali. Secondo questa dottrina, l'Essenza divina, la Divinità quale è in se stessa, è soprattutto, come l'Atman indiano, semplicemente una e perfetta; e quando noi asseriamo una mera pluralità di attributi di Dio, la varietà di questi attributi è, in quanto varietà, dovuta al nostro punto di vista e alla nostra imperfetta comprensione dell'unità divina. Una delle notevoli pluralità apparenti, che il nostro intelletto scorge in Dio, è messa in luce dalla teoria della Conoscenza Divina, quando è considerata in relazione alla Volontà Creatrice di Dio. Dio, come Conoscitore, non solo conosce tutta la verità, ma conosceva altresì in qualche modo precedentemente alla creazione così tutte le cose che dovevano essere create come tutti gli esseri possibili che egli aveva o avrebbe lasciati in-creati. Questa conoscenza di molti fatti, considerati come

pluralità, costituisce per S. Tommaso il regno delle Idee divine. Siccome le idee divine nel mondo creato, ricevono un'incorporazione distinta e individuale, sembra dapprima naturale dire che Dio, mediante vari atti di conoscenza, comprende, e mediante vari atti di volontà, realizza, o lascia irrealizzati, gli esseri che la sua sapienza, precedentemente alla creazione, concepisce. Ma questo modo di porre la questione non solo metterebbe in pericolo l'assoluta unità della divina essenza, ma sembrerebbe anche dare alle varie idee dei possibili enti creati una certa indipendenza una dall'altra e dalla stessa essenza divina; cosicchè sembrerebbe che Dio fosse, per così dire, forzato a conoscere le essenze o nature dei fatti finiti, e che queste finite entità, anche precedentemente alla creazione, possedessero una loro ferma indipendenza ideale contro l'unità di Dio. Di qui sorse il problema scolastico se le essenze delle cose create, precedentemente alla creazione, costituissero un vero *termine*, ossia, quasi a dire, una limitazione eterna della conoscenza divina.

Il modo adottato da S. Tommaso per sfuggire a questa conseguenza implica una teoria dell'Essere Possibile, quale è in Dio precedentemente alla creazione. La teoria consiste nel conservare l'unità della divina essenza, nello spiegare la varietà degli esseri finiti e nel mostrare la relazione degli esseri creati con Dio in tal guisa da evitare la apparente eternità e la relativa indipendenza delle essenze degli esseri finiti.

Precedentemente alla creazione ogni essere possibile è conosciuto da Dio, ma come? Dio, primieramente e perfettamente conosce se stesso, e conosce quindi la propria assoluta pienezza di essere. Ma la natura di Dio è una e semplice. Nel conoscere questa sua natura, anche nella sua unità, Dio tuttavia la considera in virtù appunto della sua pienezza di essere, come imitabile ora

in questo, ora in quell'aspetto, come imitabile in maniera e gradi innumerevoli, e perciò come imitabile da vari ordini di essere possibili che Dio potrebbe creare. La conoscenza divina di questi esseri finiti non ancora primieramente creati ha dunque come suo oggetto immediato la stessa natura di Dio. Dio dapprima conosce appunto se medesimo. Ma, in secondo luogo, questa natura può veramente essere considerata, non solo come una, e come immediatamente presente all'intuito divino, ma anche, per così dire, come tale che rende valide innumerevoli possibili asserzioni vere circa le possibili imperfette imitazioni della natura divina. La validità di questi innumerevoli aspetti dell'unica natura divina è implicita appunto come tipo di vera possibilità, nella divina perfezione, e in conformità si dice che essa è conosciuta dall'intuito divino in un solo atto con la semplice autoconoscenza di Dio. E in questo senso gli esseri creati sono considerati come possibili precedentemente alla creazione. Dio non conosce questi esseri come semplici dati della sua conoscenza, ma come verità valide soltanto mediante la sua propria perfezione. Dopo la creazione, questi stessi esseri assumono, in relazione alla conoscenza finita, appunto quel tipo indipendente di realtà che è caratteristico del Realismo, e quindi la concezione tomistica dell'Essere reale impiega, sembrerebbe, tutti e tre i tipi di realtà sin qui in discussione. La realtà di Dio, in quanto direttamente da lui considerata, appartiene al tipo mistico. Il mondo creato appartiene al tipo realistico. Le Idee divine appartengono dal nostro punto di vista, al terzo tipo. Non c'è bisogno di osservare che la nostra definizione di questi tipi non va attribuita a S. Tommaso.

Ed ora finalmente passo a quel punto della storia della filosofia in cui questa nostra terza concezione dell'Essere reale assume infine la sua più esplicita forma.

Alludo a una dottrina abbastanza lontana da quella di S. Tommaso e di diretto interesse per tutte le discussioni moderne circa la filosofia sia della religione che della scienza. È questa la dottrina di Kant.

II

Parlare della teoria che Kant formulò intorno a ciò che egli chiama il regno dell'Esperienza Possibile, *Mögliche Erfahrung*, significa giungere immediatamente nella piena luce del presente, vale a dire nel bel mezzo delle dottrine che noi abbiamo ereditato da Kant e che sono oggi comuni. Chiunque sia sazio delle sottigliezze platoniche o scolastiche, deve riconoscere, se sa comprendere il significato della scienza ordinaria, che la nozione dell'Essere Possibile, ossia dell'Essere la cui realtà sta nella sua validità o nel suo possedere il valore di rendere vere le asserzioni che su di esso si fanno, è, come dissi l'altra volta, il tipo preferito di realtà negli scritti d'un gran numero di recenti espositori filosofici del significato della scienza naturale. Tali scrittori possono riconoscere, o no, le loro affinità kantiane; ma la loro posizione è tale che in essi l'ontologia è quasi interamente kantiana, qualunque ne sia la psicologia o la teoria della conoscenza. E queste teorie sono così importanti per l'atteggiamento del pensiero religioso specialmente in relazione con quello scientifico, che le vicende future della nostra ricerca dipendono per gran parte dal vedere in quale rapporto ci troviamo con questa caratteristica opinione moderna.

Kant, per la sua prima educazione, era un realista. Dio, la natura, e l'anima, sono, nelle sue prime opere, tutte realtà, la cui indipendenza dai pensieri esterni intorno ad esse, anche più veri e più certi, è per lui evidente. A mano a mano che Kant divenne critico,

ponderò a lungo sui problemi del Tempo e dello Spazio, e, nel 1769, per gran parte in conseguenza della scoperta di quelli che egli ritenne i caratteri fondamentalmente contraddittori dello spazio e del tempo, giunse a negare che le cosiddette forme della nostra esperienza possono essere valide per gli « Oggetti come sono in sè ». Più tardi Kant divenne ancora più critico, e pose in dubbio se, posto che i Noumeni, o gli oggetti quali sono in sè, sono così remoti, come la sua nuova teoria ora affermava, dal nostro mondo empirico dei fenomeni spaziali e temporali, queste cose reali, indipendenti come sono dal nostro intendimento, ci possano affatto essere conosciute. La conseguenza di questo nuovo dubbio, e della sua preoccupazione di mantenere ciò non ostante la vera validità delle scienze matematiche ed empiriche, fu la teoria esposta nel 1781 nella *Critica della Ragion Pura*.

In questa teoria, Kant perviene determinatamente, non solo a riconoscere, come sa ognuno che si occupi di filosofia, un duplice mondo — un mondo di « cose in sè » da un lato, e di « fenomeni » dall'altro; ma anche a stabilire un'assai importante distinzione tra le due specie di quella che egli ancora considerava come una realtà veramente obbiettiva. Giacchè è degno di nota che per Kant, entrambi le regioni del suo duplice mondo sono reali. Vale a dire, tanto le cose in sè quanto i fatti fenomenici sono da lui chiamati esplicitamente obbiettivi. Nè le une nè gli altri sono oggetto del vostro o del mio particolare modo di vedere. Nè le une nè gli altri, così dice apertamente Kant, sono soggettivi. È erroneo supporre che Kant considerasse il suo mondo fenomenico come una semplice esperienza interna d'ogni uomo. La questione se nella luna vi siano o no abitanti è, pel Kant della filosofia critica, una questione circa fatti obbiettivi, precisamente come

2
MONDI reali
ob
fenom
ob

lo è per ogni ordinario osservatore scientifico della luna. Pure questa questione non è già, secondo la sua opinione, una questione intorno a cose in sè, perchè la luna è un fenomeno nello spazio, e le inconoscibili cose in sè non hanno carattere spaziale. Precisamente allo stesso modo, la teoria newtoniana della gravitazione, o un problema circa la costituzione interna della materia, è, per Kant critico, una discussione circa fatti reali, ma non circa cose in sè.

In breve, Kant, prima realista, pervenne ora, non a rinunciare al suo Realismo, ma ad aggiungervi la determinazione d'un'altra specie di realtà. Oltre i suoi reali indipendenti, (che egli non abbandonò mai come irreali, ma che ora considera come del tutto inconoscibili) asserisce in quanto filosofo critico il carattere obbiettivo di esseri che sono d'un tipo interamente diverso dalle realtà assolutamente indipendenti.

E quali sono questi nuovi oggetti? Kant ce lo dice in modo assai esplicito. Sono gli oggetti della *Mögliche Erfahrung*, dell'Esperienza Possibile. Le scienze naturali si occupano di questi oggetti. Essi sono evidentemente indipendenti dalla nostra particolare individualità. Ma sono dipendenti dalla costituzione della nostra esperienza.

Giacchè la nostra esperienza — quest'è la supposta scoperta di Kant — ha, del tutto a parte delle cose in sè, la sua propria universale e fissa costituzione. Essa è come un'isola, racchiusa in ben limitati confini, nell'oceano del mistero. Il paragone è di Kant. Essa è come uno stato ben ordinato, la cui costituzione e le cui leggi predeterminano quei fatti — come i debiti e i crediti o i gradi o lo stato sociale — che abbiamo precedentemente ricordati in questa discussione. Se non fosse per questa costituzione universale della nostra esperienza, le nostre opinioni del momento vagherebbero come i nomadi a cui Kant paragona gli scettici in

filosofia. Ma, come esso è costituito, l'intendimento dà le leggi alla natura. Le asserzioni universali sono valide. La scienza è possibile.

Non abbiamo qui da occuparci del modo con cui Kant volle determinare come l'esperienza acquista questa sua costituzione. Basta dire che per lui esiste l'universalità. E ne risulta che se voi chiedete se vi sono abitanti nella luna, Kant afferma che non potete correttamente investigare circa qualsiasi specie di esseri reali assolutamente indipendenti, perchè nella scienza non avete a che fare con esseri realistici di sorta. Le cose in sè esistono, ma non si può mai ottenere alcuna specie di idea intorno ad esse. D'altro lato, in tale investigazione, voi ponete una questione scientifica perfettamente esatta e che per nessuna guisa è connessa con semplici stati della vostra mente particolare. Voi chiedete come Kant si esprime, appunto questo, se « nel progresso dell'esperienza possibile, giungerete a percepire la presenza di tali abitanti ». Una risposta a questa domanda è, anche ora, vera o falsa. E gli oggetti dell'unico illimitato regno dell'esperienza possibile — regno, che la scienza naturale studia — sono reali precisamente in quanto tali proposizioni, del tutto indipendentemente dalla vostra o dalla mia attuale osservazione empirica, ma non indipendentemente dalla costituzione predeterminata d'ogni esperienza, sono anche ora vere o false.

Una citazione tolta dalla discussione che fa Kant del secondo dei cosiddetti postulati del pensiero empirico (*Kr. d. r. V.*, 2. ediz., p. 273) ci aiuterà a metterci innanzi questo pensiero secondo la foggia di Kant. « La percezione, dice Kant, che dà ad un concetto la sua materiale incorporazione, è la sola prova della realtà. Ma, ciò non di meno, si può, precedentemente alla percezione d'un oggetto, e conseguentemente in modo relativamente *a priori*, conoscere l'esistenza di questo

oggetto, in caso che la cosa in questione sia connessa con qualcuna delle nostre percezioni conformemente ai principi della sintesi empirica dei fenomeni (cioè conformemente alla legge di Causalità, uno degli altri principi fondamentali). Poichè adunque l'esistenza delle cose è collegata con ciò che percepiamo in un'esperienza possibile, e in virtù dei nostri principi generali, possiamo passare dalla nostra percezione effettiva alle cose in discorso per una serie di possibili esperienze. Così possiamo riconoscere l'esistenza d'una sostanza magnetica che pervade tutta la materia, in virtù della nostra percezione dell'attrazione magnetica del ferro, benchè ci sia impossibile, in conseguenza della costituzione dei nostri organi del senso, avere l'immediata percezione della sostanza magnetica. Giacchè, in conseguenza della legge della sensazione e della tessitura della nostra esperienza, noi arriveremmo ad osservare direttamente la sostanza magnetica, se i nostri organi fossero sufficientemente fini. Ma la forma della nostra esperienza possibile non dipende affatto dalla semplice grossolanità dei nostri reali organi del senso. E così, la nostra conoscenza dell'esistenza delle cose si estende fin dove bastano insieme la percezione e il complemento che essa attinge dalle leggi empiriche. Ma a meno che non cominciamo dall'esperienza effettiva e non procediamo in conformità alle leggi della connessione empirica dell'esperienza, invano cerchiamo di indovinare od investigare l'esistenza di checchessia ».

Ciò basta, in generale, per quanto riguarda l'esposizione data da Kant dell'attuale nostra concezione del reale. La novità della spiegazione kantiana, di fronte alle precedenti approssimazioni della medesima idea filosofica, sta nel fatto che l'antica metafisica, nello sforzarsi di definire il regno della verità come verità, il regno dell'*Essere* Possibile, di Aristotele o della teologia

scolastica, aveva quasi sempre fatto di questa concezione un semplice incidente nella spiegazione d'un mondo definito sia in termini realistici sia in termini mistici, mentre la regione kantiana dell'esperienza possibile è nettamente separata dall'universo realistico, ed è del tutto chiaramente distinta da qualunque cosa che assomiglia quel limbo mistico la cui *Schwärmerei* Kant tanto temette.

Per quanto la nuova concezione ontologica di Kant sia stata sottile e difficile essa ha da allora dominato le trattazioni più generalmente influenti di filosofia della scienza. Uomini che hanno parlato leggermente di Kant hanno, sotto questo rispetto, seguito le sue traccie. L'Inconoscibile dello Spencer è, nel complesso, una concezione realistica, sebbene espressa talvolta in termini mistici. Ma il mondo del Conoscibile dello Spencer ha una realtà del tipo kantiano. Esso è un mondo di verità empirica valida. John Stuart Mill elaborò la nostra terza Concezione nel suo famoso capitolo sulla *Teoria Psicologica della nostra credenza in un Mondo esterno* nell'*Esame della Filosofia di W. Hamilton*. La sua definizione della materia come possibilità permanente di sensazione appartiene interamente al nostro tipo attuale. Parecchi dei più eminenti scrittori appartenenti al recente indirizzo della logica hanno usato essenzialmente questa concezione della natura della verità scientifica. Così, in modo notevole, il Wundt, nelle sue discussioni delle idee fondamentali delle scienze fisiche, per esempio delle idee di Sostanza e di Causa. Con uno spirito assai diverso, l'Avenarius, mentre respinge l'assoluta validità, raggiunge una concezione del reale che è assai simile alla nostra attuale ⁽¹⁾.

(1) La *Reine Erfahrung* di Avenarius si sforza costantemente di diventare qualche cosa di semplicemente Immediato, ma invano, appunto perchè Avenarius non è mistico.

III

La concezione ora in questione, come vedete, ha veramente un carattere rigoroso; ma ha tanti vincoli di connessione col pensiero popolare e con la scienza esatta, che, una volta determinata come il nostro secolo l'ha fatto con piena dottrina, non può non avere una grande potenza pratica. Nelle precedenti conferenze chiamai i realisti tipici partigiani dello stretto conservatorismo, i difensori filosofici dell'Estrema Destra dell'ordine sociale. Ho già chiamato, quali oggi ci appaiono, Razionalisti Critici, i seguaci della nuova definizione. In linea di fatto, essi sono critici piuttosto che dogmatici, ma sono raramente dell'Estrema Sinistra. Spesso appartengono a quello che si potrebbe permettersi di chiamare il centro sinistro del parlamento del pensiero, ai liberali temperati della discussione filosofica, sebbene l'inverso di questa proposizione non sia ugualmente vero. Perchè vi sono liberali moderati che sono sia mistici sia idealisti costruttivi.

Le caratteristiche dell'ontologia dei razionalisti critici possono ora essere facilmente riassunte. Il Reale, per il Realista metafisico, nel caso che egli voglia risultare completo, dev'essere, seppure è qualche cosa, l'Individuo indipendente, poichè, trovandosi esso al di là di tutte le nostre determinazioni ideali, dev'essere in se stesso assolutamente determinato. Ciò fu provato dalla controversia di Aristotile con Platone. Le Idee platoniche, in quanto universali, cessarono presto di essere entità del mondo realistico, per transmigrare, quasi a dire, in un nuovo regno, ovvero per ricomparire, con la loro propria vitalità immortale, in quel regno del vero Idealismo, che più tardi esploreremo. L'Essere Uno dei mistici è, in quanto Uno, un Individuo, sebbene, in quanto meta

ineffabile di ogni desiderio, esso possessa tutti i vantaggi di un Universale e sia indifferente a tutte le nostre distinzioni. Ma l'attuale terza concezione dell'Essere possiede, fra le quattro concezioni, il carattere particolare che essa sola, in quanto giunge a comprendere più completamente se stessa, tenta coscientemente di definire il Reale come esplicitamente e soltanto Universale.

Coloro che immaginarono che la controversia circa la realtà corrispondente alle nostre idee generali e circa l'universale e l'individuale (la controversia tra i Nominalisti e quelli che furono poco felicemente chiamati Realisti) sia del tutto un'antiquata assurdità medioevale, non sono stati capaci di avvertire i segni del nostro tempo e la direzione di questa caratteristica ontologia del presente secolo e della scienza dominante. Che cosa sono le Possibilità permanenti di sensazione dello Stuart-Mill, se le considerate come obbiettivamente valide e non come semplici aspettative particolari del nostro attuale sentimento, che cosa sono, domando, se non espliciti universali? Qual sorta di fatto o di essere individuale è una mera « possibilità »? Gli oggetti empirici di Kant o *Gegenstände der Möglichen Erfahrung* — le sue sostanze, cause ecc. — che cosa sono se non prodotti dell'Intendimento che categorizza, se non verità generali empiricamente valide? Per passare dalle formule più astratte ai casi concreti, date uno sguardo, vi prego, a quella poderosa concezione che è la moderna nozione di Energia: non già per quanto riguarda le sue basi empiriche o il suo risultato, ma soltanto il suo carattere ontologico come semplice concezione. L'Energia, si può dire, è davvero fenomenicamente reale. Le notevoli parole del prof. Tait circa la realtà obbiettiva implicita nella permanenza dell'Energia sono state spesso citate. Ma nessuno, che possessa un'autorità scientifica, è, suppongo, disposto ad affermar in maniera decisiva che l'energia del mondo

fisico consista in una collezione di prime unità individuali o frammenti di energia, che conservino la loro identità individuale, e come individui si trasferiscano dall'una all'altra parte della materia. L'idea è stata accennata, ma sin qui non lo è stata difesa. L'energia è reale in quel medesimo senso in cui lo è un'entità non individuata l'essenza della quale sia universale. In vano adunque ci si fa beffe della vecchia maniera medioevale di parlare dei principi universali come se fossero reali. L'odierna ontologia (certamente, in un nuovo senso e per nuove ragioni) riconosce continuamente, nella forma concreta delle scienze, quali, in un certo senso, reali, degli oggetti che, come sono definiti, sono universali e che non possono essere individuali senza mutare la loro definizione.

Il fondamento di questo moderno riconoscimento dei nuovi universali non può veramente essere giudicato sulle vecchie basi scolastiche. Non si può rendersi esatto conto di questi nuovi concetti senza riconoscere il cambiamento di situazione derivato dall'opera di Kant e dal rilievo dato ora nel pensiero alla concezione della Validità come base per l'interpretazione della nostra Esperienza. Ricordo la questione solo per mostrare, mediante il paragone dei vari problemi, in qual mondo noi, a questo stadio del nostro studio, ci muoviamo.

Il Reale in questo senso è inoltre, come abbiamo di continuo veduto, identico col determinatamente Possibile, in quanto con questa parola s'intenda non ciò che è possibile fantasticamente o provvisoriamente, come una montagna d'oro, ma ciò che può essere osservato o verificato, sotto condizioni che si possono esattamente stabilire, quand'anche non siano fisicamente accessibili. All'inizio d'un'investigazione certamente voi definite come possibili molte cose che più tardi constaterete essere irreali. Però sin qui voi avete soltanto il provvisoriamente possibile. Ma, ad esempio, lo stato liquido

o solido dell'interno della terra o la liquefazione dell'aria, o lo sciogliersi della neve, sono esperienze possibili una volta che ne abbiate provata la possibilità in senso non provvisorio. Giacchè tali possibilità, una volta riconosciute, sono considerate come caratteri fisici realmente validi e obbiettivi dell'aria, o della neve, o della terra. Ed ora, finalmente, potete ancora una volta scorgere ciò che abbiamo in principio accennato in riasunto, cioè in quale relazione questa concezione debba nell'insieme trovarsi con la teologia e con la religione.

I partigiani della nostra terza nozione del reale hanno veramente, come abbiamo osservato, una grandiosa tradizione dietro a sè. Essi possono ben affermare di non essere semplici scettici o distruttori della fede. Pure una teologia che abbia profondamente subito l'influsso di questa concezione non parteciperà più la dogmatica sicurezza assoluta del realista e neppure l'inesprimibile comunione del mistico con la sua ineffabile e immediata verità. Il nostro razionalista critico vive in un mondo in cui niente è reale in senso realistico: ma in cui *è come se esistessero* realtà indipendenti, le quali, quanto più attentamente esaminate, s'addimostrano essere semplicemente idee più o meno valide e permanenti. La verità, sia transitoria che eterna, suscita sempre in tal mondo una duplice risposta o reazione in noi che l'osserviamo. Essa ci impone la sua presenza come se fosse una realtà indipendente; e a ciò noi ci sottomettiamo. Ma poi, quando la consideriamo criticamente, essa muta d'aspetto e diviene sempre più come un semplice prodotto del nostro punto di vista, una semplice creazione della nostra esperienza e del nostro pensiero. E di ciò noi ci meravigliamo. Questa verità sembra dapprima essere un fatto individuale. Ma essa si trasforma, a mano a mano che la osserviamo, in un

principio universale. Dopo che noi abbiamo per qualche tempo osservato questi cambiamenti, cominciamo a chiederci se tutta questa concezione è suscettibile di finalità. La verità è valida; ma è *soltanto* valida? Le forme sono eterne; ma sono esse *soltanto* forme? I principi universali sono veri; ma sono essi *soltanto* universali? L'ordine morale del mondo sembra reale; ma è esso *soltanto* un ordine? È Dio identico col mondo delle forme?

Queste questioni nascono all'epoca nostra in tutte le guise. Esse ci ricordano che il nostro problema è circa il significato e il posto dell'individualità nel sistema dell'Essere, e circa la relazione dell'individuo e dell'universale nelle nostre concezioni.

IV

Appareamento del suo valore

Ed ora, su quali basi giudicheremo la concezione che ci sta dinanzi? In un certo senso essa ci appare peculiarmente fortificata contro ogni attacco. A differenza del Realismo, essa consiste fin dal principio in una concezione dell'Essere essenzialmente riflessiva e critica. Essa attribuisce la realtà agli oggetti soltanto nel momento in cui si riconoscono come in qualche senso reali le idee che si riferiscono a questi oggetti. E, a differenza del Misticismo, riconosce che il perdere di vista il valore e il significato positivo delle idee finite equivale a render nulli gli stessi oggetti che le idee cercano. Essa osserva che quando si dichiara un oggetto reale, si è in possesso d'un'idea, per quanto esatta o inesatta, transitoria e relativa o universale ed eterna, alla quale si attribuisce un significato essenzialmente teologico: giacchè si asserisce che questa idea è vera, è valida, o, in altre parole, è adattata al suo fine ideale. La nostra concezione presente considera questo adattamento dell'idea al suo fine come

il primo punto di ogni asserzione ontologica e come l'oggetto che anzitutto inevitabilmente intende chiunque asserisce l'Essere. E nel fare questa osservazione sull'universale relazione umana con la verità, l'attuale concezione dell'Essere insiste veramente su fatti perfettamente evidenti ed empirici.

Quando il realista dice: « il mondo è anzitutto reale in modo indipendente, sia o non sia che le idee si riferiscano ad esso, e solo secondariamente e *per accidens* diventa l'oggetto delle idee », egli nella sua complessiva concezione della natura dell'Essere, comincia con l'abbandonare il campo dell'esperienza. Non può per conseguenza darvi mai la verifica empirica dei suoi Esseri indipendenti. Può soltanto presupporli. Voi gli chiedete di mostrarvi un Essere indipendente. Egli indica la tavola o le stelle. Ma queste, per voi, e del pari per lui, sono oggetti empirici, fissati nella tessitura dell'esperienza. Nè un possibile ampliamento dell'esperienza potrebbe mai mostrare ad alcuno un Essere totalmente indipendente. Il solo modo di giudicare il Realismo, giacchè il realista abbandona così l'esperienza, è di esaminare l'interna consistenza o inconsistenza della dottrina realistica. E noi abbiamo veduto che il Realismo è del tutto inconsistente. Ma la concezione attuale comincia con l'osservare che un'esperienza dei fatti che vi dirige per essere interpretata al di là di voi stessi e ad un'ulteriore esperienza possibile, è la sola base cosciente dell'asserzione d'un Essere che stia oltre i contenuti fuggevoli del momento. La terza concezione dell'Essere rifiuta di ignorare questo cosciente empirico elemento, presente dovunque l'Essere viene asserito; giacchè la sola possibile giustificazione d'ogni asserzione ontologica deve riscontrarsi in questo elemento. Ciò che è, realizza il significato dell'idea empiricamente presente che si riferisce all'Essere in discorso, e l'Essere non

può venir nè concepito, nè asserito, nè verificato se non in quanto realizza tale significato. La forza della terza concezione sta nel riconoscimento di questo fatto d'esperienza.

In conseguenza di questa ponderazione riflessiva così caratteristica della nostra terza concezione, questa appare frequentemente, nella sua storia, come l'immediato risultato della polemica contro il Realismo. Così gli argomenti negativi di Berkeley derivano la loro forza da una notissima serie di osservazioni sulla natura delle esperienze mediante le quali ci mettiamo in relazione con l'Essere. Le qualità primarie e secondarie attribuite da molti realisti alla materia, sono risolte da Berkeley semplicemente in complessi di dati immediati e di costruzione ideale. Egli quindi pone al realista la questione: «Che cosa intendete per mondo esistente indipendentemente?» E Berkeley mostra come, primieramente, tutto ciò che il Realismo coerentemente intende per materia dev'essere espresso nella forma d'un'asserzione che certe nostre idee empiriche sono valide, e che la loro validità è oggetto di possibile esperienza. Il campanile lontano, ad esempio, è un indizio dato al senso della visione d'una lunga serie di esperienze possibili. L'asserzione che queste esperienze, dell'avvicinarsi alla chiesa, del toccarla, dell'entrarvi, sono condizionalmente possibili per ogni essere umano, è valida. E qui sta, per Berkeley, la primitiva realtà del mondo materiale. Allo scopo di spiegare ancor più esaurientemente la validità in parola, Berkeley perviene alle sue notissime ipotesi circa le anime e la diretta influenza della Divina Volontà; e queste ipotesi, come Berkeley le espone sono pur esse di tipo essenzialmente realistico, giacchè il Dio di Berkeley apparisce, nella sua relazione con la nostra esperienza valida dell'ordine naturale, come un potere creativo reale in modo indipendente, e giacchè

anche le anime, nell'esposizione di Berkeley, hanno una specie di Essere nettamente realistico. Ma il suo realistico tipo di teologia è il lato zoppicante e inconsequente della dottrina di Berkeley. Il suo esame critico della concezione della materia è un contributo allo sviluppo storico della nostra terza concezione di ciò che significa Essere. In simile maniera, la nostra terza concezione apparisce anche in Kant, come risultato dell'attacco contro ogni interpretazione realistica del mondo del senso comune e della scienza fisica, e come sviluppo della tesi: *Nur in der Erfahrung ist Wahrheit*, solo l'Esperienza fornisce il fondamento della verità.

E in realtà, se considerato come una critica negativa della concezione realistica, l'argomento a sostegno della nostra terza concezione è stato spesso esposto, nella storia della filosofia recente, in una forma che non ammette replica. Come, infatti, potreste affermare che la Realtà è indipendente dalle idee che vi si riferiscono, e che queste idee sono altra cosa da quella — come potreste affermar ciò, quando la più piccola riflessione vi mostra che voi adoperate le idee ad ogni passo della vostra discussione circa la realtà, e che, qualunque cosa asseriate della realtà, potete giustificare l'asserzione, solo col mettere anzitutto in luce la ragione per cui le vostre idee vanno considerate come valide? Supponete, per esempio, di dire, come dice spesso il realista: « Si deve assumere qualche causa indipendente delle idee. Questa causa indipendente possiede l'Essere. E il suo essere è perciò l'istessa cosa della sua indipendenza in quanto causa ». Che cos'è questa asserzione se non l'affermazione che una certa relazione empirica, più o meno nota, già considerata come valida *entro* il regno dell'esperienza, cioè la relazione chiamata di causalità, possiede la validità *oltre* la vostra presente sfera d'esperienza? E che cosa significa ciò se non dire che *se* i vostri

sensi fossero migliori, *se* il vostro orizzonte fosse più largo, constatereste per osservazione diretta come i cosiddetti fatti esterni, che sarebbero allora semplicemente dei contenuti della vostra esperienza allargata, apparirebbero quali cause empiriche di ciò che avete precedentemente chiamato le vostre idee? Esposto in tal guisa, però il vostro Realismo si converte tosto in quello che Kant ha chiamato un giudizio intorno al contesto della *Mögliche Erfahrung*. Tutto ciò adunque, che potete asserire, tutto ciò che il vostro Realismo potrà mai riuscir ad esprimere, è la vostra credenza che l'esperienza come totalità, che il regno della verità di quella che considerate la vostra esperienza attuale come singolo caso e frammento, ha una certa costituzione valida. Ciò che dice Kant rimane dunque sin qui l'intero risultato del nostro studio critico dell'Essere. Voi parlate di oggetti, ed essi non sono gli oggetti della esperienza di quest'istante. Ma neppure sono oggetti semplicemente indipendenti dalle idee che vi si riferiscono. Giacchè, la vostra asserzione che il mondo è, implica il giudizio che la vostra esperienza presente è intessuta insieme all'intero contesto del regno dell'esperienza valida o possibile. Questo contesto, tuttavia, non è indipendente dai suoi propri frammenti. Le vostre idee sono riconosciute dal tutto che esse validamente definiscono.

E se tentate di asserire l'Essere delle cose in qualche senso più indipendente di questo, invano vi sforzate di esprimere ciò che intendete. Potete allora rifugiarvi soltanto nel dogmatismo del realista tipico. Potete, certo, chiamare il vostro Realismo una « convinzione fondamentale », o una « credenza sensata », o una « verità di cui nessun uomo di sensi sani può dubitare ». Ma la strana conseguenza che allora infirma il vostro dogmatismo sta nel fatto che, pur nel ripetere questi discorsi

fiduciosi, asserite semplicemente che, secondo la vostra opinione, certe idee ora presenti a voi sono idee valide. Voi avete adunque impiegato ed ammesso come norma definitiva, la concezione dell'Essere del vostro oppositore, nell'atto appunto di confutare il suo modo di vedere. Avete fatto appello alla teoria dell'avversario come la sola giustificazione dell'asserzione della vostra. O forse potrete preferire, come in una precedente conferenza vedemmo che il Realismo fa, di chiamare l'opinione del vostro oppositore una semplice « pazzia » e di gridare epiteti patologici contro tutti quelli che dubitano del Realismo. L'espedito è facile. Ma anche questo modo di condotta è un espresso appello alla concezione dell'Essere che professa il vostro avversario come alla norma secondo la quale voi dovete essere giudicato. Giacchè la stessa concezione della pazzia è una concezione empirica, e tutto ciò che la vostra asserzione significa si riduce ad esprimere l'opinione che le convinzioni metafisiche, diverse da quelle realistiche, quando sono seriamente professate, tendono psicologicamente alle esperienze possibili chiamate ora pazzia. Quello che avete detto non è dunque se non che, secondo la vostra opinione, il regno della *Mögliche Erfahrung* ha per gli uomini una certa costituzione e che la vostra idea di questa costituzione vi appare valida. Tutto il vostro Realismo è in vano. Il vostro stesso discorso è pronunciato nella lingua del vostro avversario. Volete maledire le sue idee; e le vostre parole le benedicono. Siete tra i profeti del vostro avversario. Giacchè voi fate appello al suo criterio come se fosse il vostro.

Un realista scosso dal sonno, adunque, può agevolmente scorgere, se lo vuole, che il suo Realismo non può ottenere alcuna espressione coerente senza trasformarsi tosto nelle formule della nostra attuale terza

concezione dell'Essere. Certo, nella terza conferenza di questo corso, non feci alcun tentativo per esprimere in questa forma la critica colà intrapresa della concezione degli Esseri indipendenti. Mi trattenni deliberatamente allora da ciò, perchè, come dissi, non c'è bisogno di contrapporre al Realismo una siffatta confutazione esterna. Lasciato semplicemente a sè, esso riduce in frammenti il suo mondo nell'atto stesso di crearlo. Perciò preferii lasciare anzi tutto il Realismo giudicare se stesso. Noi esplorammo il suo impero sotto la sua stessa guida e vi trovammo il Nulla assoluto. Ma la ragione per cui gli Esseri indipendenti risultarono essere nulla, appare ora finalmente in modo esplicito. Essa è che il Realismo, nel definire l'Essere, o definiva effettivamente soltanto il regno kantiano della *Mögliche Erfahrung*, ovvero definiva veramente il Nulla. Siccome il regno della terza concezione non era ancora in vista, il realista aveva solo l'ultima alternativa. L'Essere del terzo tipo, tuttavia, è, chiaramente, un Essere non indipendente. È obbiettivo, ma non isolato dal regno delle idee.

Così la nostra terza concezione dell'Essere è ben fortificata contro gli attacchi. Infatti, come si potrebbe attaccarla eccetto che col farsi a mostrare che essa è non valida? E come si potrebbe intraprendere ciò tranne che con l'ammettere anzitutto che l'Essere implica essenzialmente la validità delle idee? Questa riflessione è veramente concludente contro un realista, il cui Essere indipendente debba anzitutto essere reale, sia che nell'universo esistano idee o no, e conseguentemente sia che la validità, la quale è essenzialmente collegata con l'Essere delle idee, unisca o no la realtà e l'idea in un unico contestò. Ma questa riflessione lascia ancora aperta una possibile critica alla nostra terza concezione. La validità o la verità può essere, come direbbe

anche la filosofia scolastica, un aspetto essenziale del vero Essere, senza perciò fornire la definizione fondamentale di ciò che costituisce l'*intero* Essere delle cose. E qui v'è veramente un giusto argomento di discussione. Che la terza concezione, fin dove arriva la sua portata, abbia qualche grado di validità, è invero abbastanza evidente. Ma è essa adeguata e definitiva? Può il regno della validità rimanere *semplicemente* un regno della validità? Questo è il punto da cui incominciamo la tappa finale del nostro viaggio verso una concezione adeguata del significato del predicato ontologico.

Abbiamo parecchie volte insistito sulle basi empiriche che la terza concezione dell'Essere, come dicemmo, inevitabilmente presuppone. Ma si può qui obiettare alla nostra esposizione che, sebbene in molti casi la nostra terza concezione fondi la sua asserzione che una data idea è valida su di una base inevidentemente empirica, questo non ha luogo sempre, nè mai interamente. Giacchè, i matematici, come noi stessi vedemmo, hanno da fare con un mondo che trascende assai il nostro effettivo potere fisico di verifica empirica. E non è cosa fuor del comune il supporre che le basi stesse della matematica siano certe fondamentali necessità del pensiero delle quali non può essere data alcuna giustificazione empirica. Il mondo della validità apparisce anche spesso come un mondo che contiene una verità essenzialmente eterna. Ma, si può ora chiedere, la nostra esperienza, come tale, può forse mai abbracciare l'eternità? Inoltre, chi asserisce l'obiettiva validità d'un'idea, anche in senso semplicemente temporale, trascende con la sua stessa asserzione il circolo della sua esperienza presente. In breve ogni forma di Razionalismo critico implica la fiducia in un processo di ragionamento. Ma il ragionamento è forse identico all'esperienza?

Queste considerazioni possono servire di addentellato ad un'altra riflessione sul profondo significato della nostra terza concezione. In linea di fatto, è anche troppo facile parlare di validità senza analizzare il suo fondamento. Ma, se voi lo analizzate, siete condotti ad una concezione della natura delle idee e del processo di ragionamento, la quale mostra veramente che la nostra terza concezione della validità abbisogna d'un complemento avanti di poter essere accettata come coerente ed adeguata al nostro intelletto.

La teoria del ragionamento ha ricevuto, nel recente pensiero logico e scientifico una nuova ampia disamina che gli studiosi di metafisica non possono più ignorare. Giammai questa teoria è stata più accuratamente riesaminata che nella storia della moderna matematica elementare. Una frequente esperienza di incoerenze e di apparenti paradossi, dovuta ad errori estremamente sottili nel metodo esatto, ha condotto i matematici, negli ultimi cinquant'anni, a un completo tentativo di riprendere in esame le basi stesse dell'Aritmetica, della Geometria e dell'Analisi. Anche lo studio moderno dell'Algebra, della Logica, fondato da Boole e continuato da Jevons, da Venn ed altri in Inghilterra, da Carlo Peirce in America e da Schroeder in Germania, ha contribuito a collocare tutta la teoria del ragionamento esatto in una luce ad un tempo più chiara della precedente e tale da esser atta a rivelare nuovi problemi. Non si può più permettersi nelle scienze esatte di far appello a «fondamentali necessità» della ragione, dogmaticamente affermate. Al matematico non piacciono più i semplici assiomi. E malgrado ciò che abbiamo ora detto circa la maniera con cui il matematico sembra trascendere la nostra presente forma d'esperienza, uno studio più attento mostra che è sempre la nostra stessa esperienza la sola che guida il matematico

da Peano
in Italia

a risultati concreti. Nessun mezzo migliora l'esperienza, ma l'esperienza crea il mezzo. Giacchè, nel moderno studio matematico, anche quando si ha da fare coi numeri irrazionali, come il π , e si valutano le loro proprietà con un'esattezza che nessuna nostra esperienza fisica può sperare di conseguire — anzi, anche quando si prendono le ali del Calcolo o della Teoria delle Funzioni e si vola nelle parti più estreme del regno dell'infinito quantitativo, anche allora, in modo inaspettato, ma non meno obbligatorio, l'esperienza reale vi guida, i fatti presenti vi sostengono.

Giacchè, cosa abbastanza strana, il risultato logico di tutto questo esame recente delle basi della matematica può venir espresso dicendo che il matematico moderno giustamente dubita di ogni tentativo per provare qualsiasi proposizione della sua scienza, a meno che, nel cercar di provarla, non si possa anzitutto empiricamente mostrargli, in una forma che egli possa accettare, il reale processo di costruzione che riguarda o crea l'oggetto ideale di cui la vostra proposizione vuol dar spiegazione. La costruzione effettivamente mostrata costituisce, dunque, la prova. Questa effettiva costruzione deve inoltre, non solo essere indicata, ma accuratamente controllata con l'esperienza presente, prima che la prova possa essere apprezzata. L'oggetto di cui parlate può essere, come il π , o come la serie di tutti i possibili numeri razionali, o come l'infinito quantitativo in qualsiasi forma, un oggetto che nessuno di noi uomini osserva direttamente. Ma, ciò non di meno, il modo della sua costruzione, il tipo a cui si conforma, le leggi della sua natura, la ricetta per fabbricarlo, deve essere capace di rendersi adeguatamente presente all'interna esperienza del matematico, se si vuol raggiungere un risultato esatto. E in quanto dev'essere così presente, la base del ragionamento matematico diviene frattanto lo studio dell'esperienza

interna. L'oggetto con cui noi abbiamo direttamente a che fare è una cosa presente, veduta, data, provata. Come ben disse il nostro logico americano, Carlo Peirce, il ragionamento esatto è un processo di esperimento compiuto su di un oggetto artificiale, oggetto costruito veramente dal matematico, ma osservato da lui in modo altrettanto vero quanto dallo studioso d'un'altra scienza si osserva una stella o un processo fisiologico, ed esperimentato in modo altrettanto vero quanto si esperimenta in un laboratorio (1). Ma il maraviglioso è che l'esperienza presente che ha il matematico del suo oggetto ideale lo autorizza in qualche modo a pronunciare delle asserzioni circa un'infinità di oggetti ugualmente ideali che *non* sono a lui presenti e che non lo saranno mai ad alcun essere umano.

A mo' d'esempio supponete che un matematico voglia provare qualche cosa circa il valore del π , o circa le leggi universali dell'Aritmetica, o circa le proprietà d'una funzione continua, o circa la somma d'una serie infinita, o circa le relazioni matematiche di due serie infinite di oggetti ideali. Ciò che egli è occupato a dimostrare sta nel regno dell'infinito o dell'eternamente valido. E la nostra esperienza diretta ci fornisce soltanto i dati passeggeri e le idee frammentarie del momento. Forse che adunque il matematico, come i metafisici razionalisti d'un tempo, farà semplicemente appello ai cosiddetti principi primi e fondamentali? Si limiterà egli a mettere giù degli assiomi e a sfidarvi di negarli? Asserirà *a priori* che questo o quello non può e non deve essere revocato in dubbio? No, il matematico moderno non ha dogmi. Egli aspetta i fatti. Vi chiede di costruire e poi di osservare

(1) Una simile concezione della natura del processo di ragionamento è illustrata nella notevole discussione che occupa parte dei *Principi di Logica* del Bradley.

costruire simboli osservabili

questi fatti con lui. Ciò che egli fa è di costruirvi dinanzi agli occhi qualche cosa, come ben dice il Peirce, che è un diagramma o alcunchè che gli assomiglia; una collezione di simboli suscettibili di essere osservati, o di figure nello spazio ordinate in un certo modo deliberatamente prestabilito. In breve egli vi fa vedere delle costruzioni interne empiricamente presenti. Costruisce questi oggetti artificiali dinanzi ai vostri occhi e poscia esperimenta su di essi e vi chiede di aspettare i risultati dell'esperimento. Egli apprende anzitutto questo risultato con altrettanto criterio quanto ne impiega nel registrare i fatti di osservazione presenti, come farebbe chi osservasse, sulla via, che quel cavallo si trova in testa a quel carro.

La differenza è fin qui semplicemente che il matematico costruisce i suoi oggetti e non aspetta di vedere se l'ordinario processo naturale glieli fornirà. Perciò il suo mondo sembra a primo aspetto interamente plastico. Esso è, come abbiamo detto, la sua terra incantata. Egli giuoca con esso. Ciò non di meno, nel giuocare egli osserva i risultati empirici del suo giuoco. E ciò facendo, è uno studioso di dati fatti precisamente come un chimico o un uomo d'affari. I risultati di questa osservazione sono spesso inaspettati. E una volta che si sono scorti (appunto qui sta il mistero del regno della validità) si scorge anche che rappresentano una verità inalterabile. Come ciò possa essere, costituisce precisamente il nostro problema attuale. Il matematico, col suo metodo esatto, è quindi come l'amante del Browning. Il suo istante è un'eternità. Egli scorge in un momento transeunte. Ognuno dei suoi sguardi ai fatti è come il luccicare della luna sull'acqua. Pure *ciò che* egli vede dura per tutti i secoli. Ma l'eterna validità del suo risultato non lo rende meno empirico nella sua investigazione effettiva. La validità dev'essere eterna. Ma la forma della sua esperienza

è precisamente quella dell'istante fuggevole che ha ogni altra creatura umana. Nell'esaminare il suo diagramma egli è un così scrupoloso osservatore come l'astronomo solo con la sua stella. Il matematico ha fatto il suo diagramma, ma non può alterarne volontariamente le conseguenze. Queste devono anzitutto venire avvertite. Poi esse sole possono essere credute. Quest'è la strana antitesi tra la forma empirica e il contenuto eterno del regno della validità matematica.

Il valido, adunque, ed anche l'eternamente valido, entra nella nostra coscienza umana attraverso la stretta porta dell'esperienza del momento. Il ragionamento chechè sia d'altro ancora, è un processo empirico. Chi osserva la natura d'un regno di esperienza astrattamente possibile, lo fa apprendendo la struttura d'un'esperienza che gli è presente. La necessità giunge a noi uomini attraverso l'intermediario di un dato fatto. Questo è il risultato generale della moderna Logica esatta. Questo è il punto d'approdo degli studi recenti circa il fondamento della matematica.

E la scoperta della validità, più contingente od anche più transitoria, delle verità non matematiche del mondo dell'esperienza possibile, possiede, in un modo del tutto simile, il medesimo carattere imbarazzante e duplice. Voi esaminate, nel campo o nel laboratorio, una legge del mondo fisico; vi assicurate che quel vascello osservato sul mare è una realtà; scoprite il prezzo d'un bene economico; verificate il credito d'un uomo d'affari. In ognuno di questi casi, che cosa fate? Qual sorta di Essere asserite, esaminate, stabilite? La risposta è: ciò che fate è di mettere alla prova la validità d'un'idea relativamente all'esperienza possibile. Anzitutto prevedete che se agite in un certo senso, se osservate il lontano vascello, se eseguite sotto date condizioni l'esperimento scientifico, se offrite per una merce il prezzo di mercato,

o se cercate di negoziare dei titoli commerciali, ne conseguiranno certi risultati empirici, saranno da voi sperimentate certe conseguenze. Questa previsione è, per voi, semplicemente un'asserzione circa possibili percezioni, sentimenti o idee. Sotto certe condizioni vedrete certe cose, udirete certe parole, toccherete certi oggetti tangibili — in breve, otterrete la presenza di certi fatti empirici. Questo è tutto ciò che potete scorgere contenuto in parecchie delle vostre affermazioni circa l'Essere delle realtà sociali e fisiche. Avendo definito tali idee di esperienza possibile, le sottoponetè alla prova. Se il risultato corrisponde all'aspettazione, siete per ora contento. Avete allora comunicato con l'Essere. L'Altro che si cercava risulta esser stato trovato.

Ma no, non è del tutto giusto considerare la cosa semplicemente così. Giacchè vi sono innumerevoli esperienze possibili che non mettete mai alla prova e che pure ritenete appartenenti al regno della validità fisica e sociale. In realtà appunto quando esprimete la vostra soddisfazione per le prove raggiunte, trascendete ciò che siete riuscito ad aver effettivamente presente alla vostra esperienza. Il vascello ha per voi, anche come oggetto semplicemente valido appartenente al contesto della *Mögliche Erfahrung* di Kant, una maggior quantità di Essere di quel che abbiate mai verificato direttamente. I prezzi e i crediti del mondo commerciale implicano assai più numerosi tipi di esperienza possibile di quel che ogni prudente commerciante si dia cura di verificare; giacchè, se questi fatti sono validi come sono concepiti, il loro Essere stesso implica la possibilità d'un'investita imprudente e della bancarotta, che il prudente uomo d'affari riconosce solo per evitare. In realtà, giacchè la nostra vita volontaria procede per selezione, noi riconosciamo ad ogni momento delle possibilità di esperienza solo per evitar di provarle.

E quindi, insomma, il mondo ordinario dell'esperienza possibile ha questo duplice carattere. Noi proviamo che esso esiste verificando empiricamente, ad ogni momento, la validità delle nostre idee intorno ad esso; ma la stessa nostra credenza nel suo Essere significa che riconosciamo che esso possiede una più ampia validità di quanto, nella nostra particolare capacità, potremo mai verificare. È così nel campo del senso comune, e quasi del tutto così nel campo della matematica. Il matematico trova la sua strada nel mondo eterno per mezzo dell'esperimento sui fatti transitori dell'esperienza interna ed ideale che egli ha del contenuto di questo istante. Lo studioso di scienza o l'uomo comune della vita giornaliera si credono d'aver a che fare con un regno della validità di gran lunga trascendente la loro esperienza personale. Ma i loro soli mezzi per verificare qualsiasi asserzione concreta circa quel mondo provengono ad essi dalla stessa osservazione frammentaria di ciò che ad ogni momento accade nella loro vita interiore.

Adunque, generalizzando il problema che sin qui la nostra terza concezione della Realtà ci presenta, troviamo che la nostra posizione è la seguente. Chiedetemi come scopro, in un caso concreto, la validità della mia idea, come io capisco in modo certo che una data esperienza è possibile; e allora devo rispondere: « Soltanto mediante l'esperienza effettiva ». Quando, adunque, dico: « Una data idea è certamente valida » intendo anzitutto soltanto: « Una data idea è realizzata nell'effettiva esperienza presente ». Ma se voi mi chiedete quale considero essere la sfera del regno della validità, e quale penso sia l'estensione dell'esperienza possibile e della verità delle idee, allora posso solo dire che la sfera della possibile esperienza valida è da me considerata come infinitamente più estesa della mia effettiva esperienza umana. Dal punto di vista matematico il regno della verità è in realtà

esplicitamente infinito. Dal punto di vista della scienza naturale e del senso comune, il mondo della possibile esperienza valida è non solo assai più largo della nostra concreta esperienza umana, ma ci interessa precisamente perchè possiamo scegliere dalla sua moltitudine di possibilità quelle che, come diciamo, desideriamo di realizzare. Ora ciò che la nostra terza concezione sin qui non riesce a spiegarci è precisamente la differenza tra la realtà che deve essere attribuita alle verità valide che noi non riusciamo a verificare concretamente nella nostra esperienza, e la realtà osservata da noi quando verifichiamo le idee.

In breve, *che cos'è un'esperienza valida o determinatamente possibile al momento in cui è supposta essere soltanto possibile?* Che *cos'è una verità valida al momento in cui nessuno verifica la sua validità?* Quando noi stessi constatiamo l'esperienza possibile, essa è qualche cosa di vivente, di definito, anzi di individuale. Quando noi stessi verifichiamo un'asserzione valida, anch'essa è qualche cosa che fa parte del nostro processo individuale di vivere ed osservare. Ma quando parliamo di tali verità come meramente valide, come semplicemente oggetti possibili di esperienza, esse appaiono una volta di più unicamente come universali. Si può coerentemente considerare che questi universali, non ancora verificati, posseggano la pienezza dell'Essere?

O ancora; noi criticammo precedentemente tanto il Realismo quanto il Misticismo perchè nè l'uno nè l'altro teneva sufficientemente conto del fatto che le nostre idee dell'Essere e l'Essere di cui abbiamo le idee, devono occupare essenzialmente la stessa posizione ontologica. Se, come diceva il Realismo, l'Essere è reale indipendentemente dalle idee, noi vedemmo che allora le idee stesse sono realtà indipendenti dall'Essere. E se, come diceva il Misticismo, le idee sono irreali, noi vedemmo

che l'Assoluto, di cui il Misticismo si pone alla ricerca, dev'essere irreali nello stesso senso in cui sono irreali le idee di esso. Ora la precedente critica del Realismo e del Misticismo dev'essere applicata a mettere alla prova la rispondenza della nostra presente concezione. Validità, secondo apparve sin qui nella nostra dilucidazione, è un termine ambiguo. Applicato alle idee che effettivamente verifichiamo, significa che esse sono concretamente espresse nell'esperienza ogni qual volta le verifichiamo. Applicato all'intero regno della verità valida in generale, al mondo della natura in quanto non ancora osservato da noi, o a quello della verità matematica che ora non ci è presente, significa che questo regno ha in qualche modo un carattere che noi ancora *non* verifichiamo e che non otteniamo mai esaurientemente presente nella nostra esperienza umana. Ma quale è questo carattere?

Ossia, ripetiamolo, nella nostra concreta esperienza, la validità d'un'idea, una volta vista, verificata, presente, raggiunge ciò che noi allora consideriamo come una vita e un significato individuale, giacchè essa appare nella nostra esperienza individuale. Ma nel regno dell'Essere in generale questa stessa validità appare universale, formale — una semplice legge generale. Ora, può forse questa concezione essere definitiva? Possono esistere due specie di Essere, entrambe conosciute da noi come valide, ma l'una individuale, l'altra universale, l'una empirica, l'altra semplicemente ideale, l'una presente, l'altra soltanto possibile, l'una vita concreta, l'altra pura forma? Forse che il mondo non è reale nello stesso senso generale in cui è reale la nostra vita nel mondo? Può il razionalismo critico sfuggire la prova a cui i suoi rivali furono già sottoposti? E se la prova si applica, non deve forse tutto l'Essere dimostrar di pulsare con la stessa vita dell'esperienza concreta?

Lo vedremo. La storia mostra che il rigido mondo delle Idee platoniche, quando venne considerato dalla susseguente speculazione, cominciò ben presto a infiammarsi, come nuvole nel tramonto, della luce della Divina presenza; e il Neo-platonismo chiamava già le Idee i pensieri di Dio. Può esistere un'esperienza possibile nel regno della validità, e il Signore non conoscere il suo significato?

Questa è, adesso, una semplice domanda. Dalla risposta razionale a questa domanda dipende l'intera nostra filosofia religiosa.



245

INDICE

PREFAZIONE DEL TRADUTTORE	pag.	v
PREFAZIONE DELL'AUTORE	»	i
CONFERENZA I: Introduzione. — I problemi religiosi e la Teoria dell'Essere.	»	9
CONFERENZA II: Realismo e Misticismo nella storia del pensiero.	»	49
CONFERENZA III: Gli Esseri Indipendenti. Esame critico del Realismo.	»	89
CONFERENZA IV: L'Unità dell'Essere e l'interpretazione mistica	»	137
CONFERENZA V: Il risultato del Misticismo e il Mondo del moderno Razionalismo critico	»	179
CONFERENZA VI: Validità e Esperienza	»	217

PUBBLICAZIONI DEL TRADUTTORE

Una Repubblica Italiana (Il Cantone Ticino). Milano, *Critica sociale*, 1899.
Gli "Anciens Régimes", e La Democrazia Diretta. Bellinzona, Colombi, 1902.
Studi e Note di Filosofia, Storia, Letteratura ed Economia. Milano, Società Editrice Milanese, 1903.

Mazzini e il Socialismo (Conferenza tenuta il 4 giugno 1905 nell'Aula Magna dell'Università di Genova). Genova, Chiesa, 1906.

L' "Immoralismo", di Federico Nietzsche (Estratto dalla *Rivista Ligure*). Genova, Carlini, 1906.

Le Antinomie dello Spirito. Piacenza, Società Editrice Pontremolese, 1910.

Sic et Non (Metafisica e Poesia). Roma, Libreria Editrice Romana, 1910.

Materia e forma in Etica (Estratto dall'*Anima*, anno I, n. 8, agosto 1911).

Il passaggio da Kant all'Idealismo assoluto in Etica (Estratto da *La Cultura contemporanea*, anno III, fasc. X, ottobre 1911).

L' "Alterità" della Morale in Kant (Estratto dal *Coenobium*, novembre 1911).

Il Genio Etico ed altri Saggi. Bari, Laterza, 1912.

Il Fondamento Filosofico del Diritto. Piacenza, Società Editrice Libreria Pontremolese, 1912.

L'Universale Etico (Estratto dalla *Rivista di filosofia*, anno IV, fasc. I).

Le Due Ragioni (Estratto dalla *Rivista d'Italia*, febbraio 1912).

Conoscenza, Volontà e Libertà (Estratto dal *Coenobium*, ottobre-dicembre 1912).

Il Genio Etico (Estratto dalla *Rivista d'Italia*, novembre 1912).

Il Bene (Estratto dalla *Cultura filosofica*, dicembre 1912).

(In preparazione)

La Trascendenza.

TRADUZIONI DALL'INGLESE

JOSIAH ROYCE - Lo Spirito della Filosofia Moderna (2 voll.) con introduzione del traduttore. Bari, Laterza, 1909-10.

J. G. HIBBEN - La Logica di Hegel, con introduzione del traduttore. Torino, Bocca, 1910.

JOSIAH ROYCE - La Filosofia della Fedeltà, con introduzione del traduttore. Bari, Laterza, 1911.

(In preparazione)

JOSIAH ROYCE, Il Mondo e l'Individuo (vol. II, III, IV, Bari, Laterza).